الدكتور موسى الموسوي

فلاسفة أوروبيون

من

ديكارت

الى

برجسون

دار المسيرة

فلاسفة أوروبيون

من ديكارت الى برجسون

الدكتور موسى الموسوي

فلاسفة أوروبيون

من ديكارت الى برجسون



دار المسيرة

الطبعة الأولى
١٤٠٠ هجرية
١٩٨٠ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذه دراسات في الفلسفة الحديثة بدأتها ديكارت وختمتها ببرجسون انها في الحقيقة جهد متواضع كان الغرض منه القاء الضوء على ذلك الترابط الفكري بين الفلسفة الاسلامية والحديثة وان شئت قل تأثر الفكر الفلسفي الاوربي الحديث بكثير من التراث الفكري الاسلامي الامر الذي غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنيون بشئونها اغفالا تاما لا يغتفر في كثير من الاحيان.

لقد تبنى بعض الفلاسفة الاوربيين آراء ونظريات عرفوا بها واشتهروا ولكن لهذه الآراء جذورا في الفكر الاسلامي وبحثها فلاسفة الاسلام بشيء من الاسهاب او بشيء من الاجمال ولكن هؤلاء البعض لم يشيروا الى اصل الفكرة وينبوعها لا من البعيد ولا من القريب ثم غفل أو أغفل عن هذا الترابط وكما قلنا مؤرخو الفلسفة في الشرق والغرب على السواء انه أمر يدعو الى الحيرة حقا.

لقد قارنا في هذه الدراسة على صغر حجمها هذا الجانب من الترابط الفكري بين الفلسفتين ونحن نأمل ان تنتهي هذه الدراسة بدراسات مستفيضة يقوم بها مختصون في الفلسفتين

معا وبذلك تطرق أبواب جديدة في هذا المضمار لم يطرقها أحد من قبل. وهذا هو كل ما نتمناه للعلم وللحقيقة وللتاريخ .

بغداد

١٩٧٧/٤/٢٠



رينيه ديكارت

١٥٩٦ - ١٦٥٠

ولد رينيه ديكارت في عام ١٥٩٦ في تورين وكان أهله من ذوي الغنى واليسار. ولما شب وترعرع أدخله ذووه مدرسة اليسوعيين ولكنه لم يلبث أن غادرها كارها ناقما. ولنستمع الى ديكارت يحدثنا عن كرهه وهروبه من مدرسته.

«لم تكد تسمح لي سني بالافلات من رقابة معلمي حتى هجرت دراسة الاداب هجرا قاطعا وازمعت الا أنشد من العلم الا معرفة نفسي او الالمام بسفر الكون العظيم فأنفقت ما بقي من عهد الشباب في الارتحال أزور الملوك في قصورهم وأنخرط في سلك الجيوش وأبادل الحديث رجالا من ذوي المناصب المتفاوتة والطبقات المتباينة وأجمع من التجربة الوانا شتى ولقد كنت أغوص بفكري فيما اصادف من تجارب لعلي أفيد علما جديدا».

هكذا لبث ديكارت يجول في البلاد ولا يستقر في مكان حتى بلغ الثالثة والثلاثين من العمر فاستقر حينئذ في هولندة اعتزل خلالها الناس وأخفى عنهم محل اقامته حتى لا يزعجه في وحدته الهادئة احد من المعجبين به الذين كانوا يودون

زيارته والالتقاء به، واستمر الاعتزال عشرين سنة استطاع الفيلسوف ان يؤلف في خلالها اهم كتبه الفلسفية مثل كتاب «العالم» والمقالات الفلسفية. وتأملات في الفلسفة الأولى.

وفي سنة ١٦٤٩ وجهت الملكة كرستينا ملكة السويد دعوة الى الفيلسوف حتى يزورها في بلادها فلبى ديكارت الدعوة الملكية وبقي في ضيافة الملكة يعلمها غوامض الفلسفة ومشاكلها حتى ان توفي في شتاء عام ١٦٥٠ بسبب البرد القارص الذي لم يطق ديكارت تحمله فأصاب المرض رئتيه وأودى بحياته.

ملحق ص ١ - ١

الفلسفة ومنهجها:

يعرف ديكارت الفلسفة بقوله:

«ان كلمة الفلسفة تعني دراسة الحكمة ولسنا نقصد بالحكمة مجرد الفطنة في الاعمال بل معرفة كاملة بكل ما في وسع الانسان معرفته. بالاضافة الى تدبير حياته وصيانة صحته واستكشاف الفنون» «ولكي تكون هذه المعرفة كما وصفنا فمن الضروري ان تكون مستنبطة من العلل الاولى وهذه الفلسفة» «قسمها الاولى الميتافيزيقيا «ما وراء الطبيعة» وهي تشمل على مبادىءالمعرفة التي منها تفسير أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموحودة فينا والقسم الثاني من الفلسفة العلم الطبيعي وفيه

بعد ان نكون وجدنا المبادىء الحقة للماديات نفحص عن تركيب العالم على العموم ثم على الخصوص عن طبيعة هذه الارض وجميع الاجسام وبالاخص «عن طبيعة الانسان»[1]
[2].

لا نجد شيئا في تقسيم الفلسفة الى قسمين: الفلسفة الالهية والفلسفة الطبيعية لقد سبق فلاسفة الاسلام ديكارت بقرون عديدة في هذا التقسيم وقالوا ان الحكمة نظرية وعملية. أما الكندي فيلسوف العرب فقد قال: «ان الشرف الاعلى بين علوم الفلسفة للفلسفة الاولى[3] أي الالهيات. وبعد الكندي يأتي بمائتي عام رتب ابن سينا مؤلفاته على اجزاء عديدة منها في الالهيات ومنها في الطبيعيات وطبيعيات الشفاء لابن سينا لا زالت تدرس بعناية فائقة مع ان العلم الحديث اثبت فساد بعض الآراء التي جاءت فيها وبعد ابن سينا بسبعمائة عام الف صدر الدين الشيرازي كتابه الضخم «الاسفار الاربعة» الذي خصص الاجزاء الاخيرة منها في العلم الطبيعي وفيها يقول:

«تخص الظواهر الكونية من خير وشر كالامطار والزلازل».

فلنعد الى ديكارت لنرى القواعد الاربعة التي اشترطها في نهج الفلسفة.[4]

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم ص ٦٢.
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم ص ٦٢.
(٣) الرسائل الفلسفية/الكندى ص ١٠٠ تحقيق الوريان.
(٤) تاريخ الفلسفة الحديثه/يوسف كرم ص ٦٤.

(١) يقول ديكارت في القاعدة الاولى «ان لا اسلم شيئا الا اعلم انه حق» وقد فسر هذه القاعدة بانها اعلان لحرية الفكر واسقاط لكل سلطة ما سواها.

القاعدة الثانية «ان اقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه».

(٢) وهذه القاعدة هو التحليل المنطقي الذي يعتبر ضروريا لحل المشاكل التي تعترض الانسان.

(٣) القاعدة الثالثة «ان اسير بافكاري بنظام فأبدأ بابسط الموضوعات واسهلها معرفة وارتقي بالتدريج الى معرفة اكثر الموضوعات تركيبا».

وهذه هي قاعدة التركيب التي تقع في مرحلة متأخرة عن التحليل.

(٤) القاعدة الرابعة «ان أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في عناصر المسألة بحيث اتحقق اني لم اغفل شيئا»[١]

هذه القاعدة لا تختلف كثيرا عن الاستقراء الارسطي الا ان ديكارت يرى ان الغرض منه ليس الوصول الى نتيجة كلية من اجل ما شوهد في الجزيئات بل الوصول الى حدود تتصل بذاتها بعضها ببعض. فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لاقامة العلم ولا يحلل افعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها يبين المنطق.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم ص ٦٥.

لقد سبق ابن الهيثم المتولد في ٣٥٤ هجرية وجابر بن حيان الذي كان يعيش في القرن الثاني الهجري ديكارت في طريقته المنهجية كما ان ابراهيم بن سنان الحراني في كتابه التحليل والتركيب سبق ديكارت في قاعدتي التحليل والتركيب، واذا ما اضفنا الغزالي الى قائمة الفلاسفة الاسلاميين الذين سبقوا ديكارت في أهم ارائه الفلسفية وذلك في الشك المنهجي لنعرف بكل وضوح مدى الثقافة الرفيعة التي تجلت في القرون الاولى بعد الهجرة بفضل فلاسفة الاسلام في شتى المجالات ولا سيما في العلوم الفكرية والشك المنهجي في التفكير الاسلامي وان اشتهر باسم الغزالي بين علماء الاسلام الا ان ابن الهيثم سبق الغزالي في هذا الشك بمائة عام[1] ونحن لا يهمنا ان يكون الغزالي صاحب النظرية أو ابن الهيثم بقدر ما يهمنا ان يعرف رواد الفلسفة والعلم ان النظرية تلك والتي اقامت اوربا وأقعدتها في القرن السابع عشر الميلادي انبثقت في المشرق الاسلامي وعلى يد فلاسفة مسلمين ثم تغربت الى المغرب المسيحي لتشتهر باسم فلاسفة مسيحيين واليكم ما يقوله ديكارت في شكه المنهجي.

الشك المنهجي عند ديكارت:

يقول ديكارت[2] «اننا نلاحظ كيف يختلف الناس في افكارهم وآرائهم وكيف تخدعنا الحواس في كثير من الاحيان

---

(١) عيون الانباء في طبقات الاطبا = لابن ابي اصيبعة ص ٥٠٨.
(٢) تأملات ميتافيزيقية ط = بيروت ترجمة كمال الحاج. ص ٢١.

فيبعث الشيء الواحد شتى العبر في الظروف المختلفة مما يتعذر معه معرفة الخطأ والصحيح منها. فاذا كان العقل البشري بحكم تكوينه معرضا للخطأ واذا كانت الحواس بطبيعة تركيبها خادعة لا تؤتمن فيما تنقله الينا من علم فليس لنا بد من الشك في احكام العقل وفي الاثار الحسية جميعا لا نستثني من هذه او تلك شيئا حتى ما يبدو الينا بديهيا لا يحتمل الريب. فنحن نعلم فيما نعلم ان هنالك عالما مليئا بانواع المادة فثمة سماء وماء واشجار واحجار وصنوف من الحيوان والنبات.

ولكن أليست هي الحواس التي انبأتنا بوجود هذه الطبيعة بكل ما فيها فلنشك في وجودها اذن لان الحواس غاشة خادعة.

ونحن نعلم فيما نعلم ان ثمة الهاً يدير الكون ويدبره وقد عرفنا وجود الله بوساطة العقل ولكن العقل كثيرا ما يؤدي بنا الى الخطأ والزلل. واذن فلنشك في وجود الله وما دمنا قد شككنا في وجود الطبيعة وفي وجود الله فقد انهدم علمنا بأجمعه وانمحى لأنك لو حللت معلوماتك كلها لوجدتها مستمدة من هذه المصادر وتدور حولها.

ولكنني مهما شككت وقضيت على كل شيء مما اعلم فستبقى لي حقيقة واحدة تبقى أمام الشك الجارف وستظل ثابتة لا تميل أمام عاصفة الافكار التي اكتسحت كل شيء بل انها ستزداد يقينا كلما أمعنت في الشك والانكار وتلك الحقيقة هي أن هناك ذاتا تشك فان من الشك نفسه تتولد

حقيقة لا سبيل الى الطعن بها في ثبوتها ويقينها هي وجود الشخص الذي يشك.

نعم اني مهما الححت في الشك فلن أشك في أني اشك ولما كان الشك ضربا من ضروب التفكير اذن فلست أستطيع الشك في أني أفكر. وبديهي انني لو لم أكن موجودا لما شككت أو فكرت فما دمت أفكر فأنا موجود. وهكذا وضع ديكارت قاعدته المعروفة« أنا أفكر فانا اذن موجود » واتخذها سنة أقام عليها فلسفاته برمتها فمن وجود نفسه أثبت وجود الله أثبت وجود العالم الخارجي.

اثبات وجود الله:

يقول ديكارت: انك اذا استعرضت أفكارك صادفت بينها فكرة ممتازة هي فكرة الكائن اللانهائي أي أن في ذهنك صورة عن كائن لا نهاية له ولا حدود فمن أين جاءتك هذه الصورة. يستحيل ان تكون قد نبعت من نفسك لانها أوسع منك لانك على نقيضها كائن نهائي محدود، وبديهي الا تجيء الصورة أشمل من أصلها والا يكون المسبب أكبر من سببه لأنه محال ان يتفرع الشيء من لا شيء واذن فلا يمكن ان ينشأ كائن لا نهائي مطلق من كائن نهائي محدود.

اذن فمن أين جاءتك الفكرة بعد أن ايقنت انها لم تتفرع عن فطرتك فلا بد لها من أصل يوازيها كمالا وعظمة لضرورة التكافؤ بين العلة والمعلول، ومن هنا كان حتما علينا أن نسلّم بوجود اله جامع لكل صفات الكمال هو الذي خلق في

الانسان هذه الفكرة والهمه اياها فالله تعالى اذن موجود وليس في وجوده شك[1].

الامام علي يسبق ديكارت في هذه الفكرة:

ان من الجدير بالذكر في هذه المناسبة أن الامام عليا عليه السلام سبق ديكارت في هذه النظرية بالف عام. فقد جاء في دعاء الصباح للامام علي: يا من دلّ على ذاته بذاته. وجاء في دعاء للامام علي بن الحسين: بك عرفتك وأنت دللتني اليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت.

ان المضمون الوارد في دعاء الامام وابنه الامام عليهما السلام هو نفس الفكرة التي أقام عليها ديكارت فلسفته الميتافيزيقية بينما هي عند الامامين علي وعلي حصيلة خبرة وتجربة انسانية مستمدة من العقيدة الاسلامية.

وقد يكون من المؤسف المحزن في عالم العلم والعلماء أن لا يشير أحد من الذين أرخوا فلسفة ديكارت من المسلمين وغيرهم الى أصل الفكرة الديكارتية أو الينبوع الأول لمثل هذه النظرية. ولا يعني كلامنا أن ديكارت كان على علم بكلام الامام علي وان لم يكن مستبعداً أنه تعرف عليه بواسطة الترجمات التي وصلت الى أوربا في ذلك العهد. الا أن من نافلة القول بأن هذه النظرية التي أقامت أوربا وأقعدتها في القرن السادس عشر الميلادي وأصبحت منطلقا عقليا للايمان بوجود الله تعالى مما اكسبت ديكارت شهرته العظيمة

(١) تأملات = ديكارت ترجمة كمال يوسف الحاج ص ٣٠.
(٢) مفاتيح الجنان = مناسر القمر ص ١٠٧ و ص ٣٣٤.

بل لقب بشيخ فلاسفة اوربا وشيخ الالهيين ان جذور هذه النظرية كانت موجودة في الفكر الاسلامي قبل أن يخلق ديكارت بعشرة قرون، وان ديكارت لم يضف عليها شيئا سوى أن أخرجها بمظهر القضية القياسية التي تتألف من مقدمات ضرورية ثم نتيجة حتمية لا يتطرق الشك اليها.

ويقيم ديكارت على وجود الله برهانا ثانيا يلخص في العبارات التالية: من ذا أوجدني انني لم أخلق نفسي بنفسي والا لوهبتها كل صنوف الكمال التي تنقصني الآن كذلك لم يخلقني خالق ناقص لأنه لو كان كذلك لقامت امامنا المشكلة بعينها ومن ذا أوجد ذلك الخالق الناقص انه لم يوجد نفسه والا لخلع على نفسه ضروب الكمال فلم يعد الا أن يكون خالقي الها كامل الصفات.

هذا وان استمرار وجودي ليحتاج كذلك الى تعليل اذ لا يكفي ان يخلقني الله أول مرة وكفى بل اني بحاجة الى وجوده ليخلقني خلقا جديدا فالزمان يتألف من جزيئات زمنية متعاقبة، وعلى ذلك فكوني موجوداً منذ لحظة لا يجوز ان يكون سببا في وجودي الآن، واذن فيستحيل ان يستمر وجودي الا اذا كانت هناك قوة تخلقني في كل لحظة خلقا جديدا، ومعنى ذلك ان مجرد وجودي دليل على وجود الله، وان استمرار وجودي دليل آخر على وجوده[1].

اثبات وجود الكون:

لقد رأينا فيما سبق كيف أن ديكارت أثبت وجود ذاته ثم

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ٧٥.

استنتج وجود الله - الله اللانهائي اللا محدود المتصف بكل الصفات الكمالية ولا شك بأن الصدق هو احدى هذه الصفات التي يتصف بها تعالى لانها من صفات الكمال. وما دام الله صادقا فلا يمكن ان يكون سببا في تضليل الانسان وخداعه بان يهبه عقلا مضللا يؤدي الى الخطأ والزلل. فالصدق الالهي كفيل لنا خير كفيل ان يكون العقل الذي وهبنا اياه اداة قوية صالحة وان يكون كل ما يفهمه العقل فهما جليا واضحا حقا لا ريب فيه واذن أصبح من اليسير اقامة الدليل على وجود العالم الخارجي فقد شككنا في وجوده لجواز ان تكون عقولنا خادعة تصور لنا الباطل حقا اما وبعد ان أقمنا الدليل على وجود الله وأثبتنا له جميع صفات الكمال ومن بينها الصدق فيجب الا يعترينا الشك في وجود الكائنات الخارجية ان لو كانت وهما لترتب على ذلك ان يكون الله خادعا لأنه هو الذي أمدنا بتلك العقول الخادعة.

هكذا بدأ ديكارت بتكذيب عقله في بادىء الأمر لينتهي الى تصديقه في كل ما يصل اليه في آخر الأمر، ولكن على شرط أن تكون الفكرة التي يصل اليها العقل جلية واضحة. «التمييز بين الصادق والكاذب من الأفكار».

وها هنا تجب الاشارة الى أن ما وصل اليه ديكارت لا يعني ان يكون الانسان منزها عن الاخطاء ما دام العقل صادقا في كل ما يقول وهو يستعمل هذا العقل في كل ما يريد

بل ان الخطأ لا ينشأ من نقص في العقل وانما الخطأ من محاولة الانسان أن يبرهن على ما لم يتضح له وضوحاً كافياً فالانسان هو المسؤول عن خطئه وهذا الخطأ ناشيء من خداع نفسه لنفسه وعلى هذا الاساس يقسم ديكارت مبعث الافكار أي الأصل الذي ينبعث منه الفكر الانساني الى ثلاثة أقسام، أفكار كوناها بأنفسنا وأخرى اكتسبناها من العالم الخارجي، وثالثة فطرية فينا. فاذا أردنا أن نجنب أنفسنا الخطأ وجب أن نكون حذرين غاية الحذر بالنسبة للافكار التي نكونها بأنفسنا ويجب ان نلم بكل جوانبها وأطرافها لأننا ان كوناها ناقصة ثم سلمنا بها على نقصها وقعنا في خطأ لا ريب فيه ويضرب ديكارت مثلا بفكرة الجبل يقول: انه لكي نتصور الجبل فلا بد أن نقرنه بالوادي أي بالمنخفض الأرضي الذي نشأ تبعا لنشأة ذلك الجبل وإلا كانت فكرتك ناقصة تبعث على الخطأ.

وفيما يتعلق بالافكار المكتسبة من العالم الخارجي يجوز لنا أن نؤكد أن أفكارنا تقابل أشياء واقعة في إلعالم الخارجي الا أن هذا التقابل بين أفكارنا أو تلك الأشياء الموجودة في الخارج قد تطابق وقد لا تطابق. فعندما نحكم على هذا العلم بأنه أحمر فيكون خطأ هذا الحكم أمرا واضحا اذا عرفنا بأن اللون من العوارض المكتسبة للعلم وليس من صفاته الذاتية.

فلذلك نحن معرضون للوقوع في أخطاء الأفكار المكتسبة

من الخارج الا أن نقوم بتحليل أفكارنا تحليلا دقيقا نستطيع بواسطته أن نفرق بين الجواهر والأعراض أي بين الوجود الحقيقي القائم بالذات وذلك العرضي القائم بالعين.

وأما النوع الثالث من الأفكار والتي سميناها بالأفكار الفطرية فلا يخشى منها ضرر لأنها لا تؤدي الى الخطأ اطلاقا فهي متصلة بطبيعة العقل اتصالا وثيقا بحيث يستحيل فصلها عنه انها هي القوة الفطرية التي بها يتم التفكير فلا يمكن أن تكون الأفكار الفطرية خطأ ومن هنا كانت فكرتنا عن وجود انفسنا وفكرتنا عن وجود الله صحيحين لأنها فطريتان ولأنها واضحتان جليتان تامتان أشد[1] ما يكون الوضوح والجلاء والتام.

وفي ختام البحث عن أنواع الافكار الثلاثة التي قسمها ديكارت نود ان نشير مرة أخرى الى ان الفلاسفة الاسلاميين عرفوا الافكار الفطرية الموجودة في العقل غير المكتسبة من التجربة والحس وبينوا اختلافها كما ورد في نص لجابر بن حيان الذي سبق ديكارت بتسعمائة عام.

أما فيما يتعلق بالافكار المكتسبة فقد عرفها جابر بن حيان بدقة لا تقل عما عرفها ديكارت واليكم نصا من كتاب البحث لجابر بن حيان ص ٥٠١.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة = يوسف كرم ص ٧٢.

ان الموجودات كلها اما ان تدرك بالحس واما توجد بالعقل والذي يدرك بالحس قد يدرك على خمسة انحاء وهي ذوات الالوان المدركة بالبصر وذوات الاصوات بالسمع وذوات الطعوم باللسان واجزاء التي لها مذاقات وذوات.. الكيفيات الحسية واللينة والحارة والباردة باللمس وهذا أمر ليس يحتاج الى ايضاح بدليل ولا غيره اذ كل جمهور الناس يعلمون واما الموجود بالعقل فانه بنقسم الى قسمين أما الاول فمسلم‌لا يحتاج الى دليل ويقال له ما في بداية القول وما في أول وهلة: وما يتساوى فيه ذوو العقول السليمة مثل انه لا يمكن وجود ساكن متحرك في حالة واحدة وزمان واحد ومثل ان المساوي لشيء واحد هي متساوية في نفسها.

الغزالي وديكارت:

لقد أوضحنا قبل قليل أن حجر الزاوية في فلسفة ديكارت هو الشك المنهجي الذي اشتهر باسمه، ذلك الشك الذي استطاع بواسطته في آخر المطاف أن يصل الى وجود الله والمجردات وحقيقة الكون وإن شئت قل حقيقة الوجود، ولكن الذي ينبغي الاشارة اليه في بحثنا لهذا الموضوع هو أن الغزالي سبق ديكارت في شكه المنهجي بسبعة قرون، وان ديكارت استند الى برهان اليقظة والنوم وانتفاء الاطمئنان الى صحة ما يرى في الموقفين لدعم نظريته وعلى هذا البرهان بالذات استند حجة الاسلام قبله بسبعمائة عام.

غير أن النتيجة التي وصل اليها ديكارت تختلف تماما عن تلك التي وصل اليها الغزالي فديكارت لم يخرج من شكه الا بعد أن حدد اليقين وعثر على حقيقته بيقينية هي: أفكر اذن فأنا موجود وبواسطة هذه الحقيقة العلمية الثابتة أدرك شيخ فلاسفة أوربا ماهية اليقين وزالت عنه الشكوك.

وهذا يعني ان ديكارت اتخذ من العقل الدعامة الأولى والأخيرة لفلسفته التي اشتهرت باسمه.

وأما الغزالي فقد خرج من شكه مقررا ضعف العقل والبرهان وجعل مقياس اليقين هو الثقة والاطمئنان الداخلي وجعل هذه الثقة شرطا للعلم اليقيني ولكن الذي يضمن هذه الثقة والعلم اليقيني هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء.

صحيح ان النتيجة التي وصل اليها ديكارت تناقض تلك التي وصل اليها الغزالي ولكن اليست النظرية بحد ذاتها اسلامية عربية قبل أن تصبح اوربية مسيحية. ثم أليس من الجائز ان يكون ديكارت قد اطلع على نظرية الغزالي من خلال الترجمات الفلسفية التي وصلت الى اوربا فعلاقة العالم العربي بأوربا في ذلك العصر لم تكن مقطوعة بل كانت المكتبات العربية بالمغرب العربي تمد أوربا بانواع المعارف العقلية في كل الفنون كما ان اسبانيا كانت تعتبر مصدرا عظيما لاشعاع الفكر العربي على الغرب وذلك بمكتباتها العظيمة الزاخرة بالكتب العربية في شتى المجالات ثم اذا

كانت آراء الغزالي قد وصلت الى الاندلس بحيث انبرى فيلسوفها ابن رشد ليرد على تهافته (تهافت الفلاسفة) بتهافت التهافت واذا كانت مؤلفات ابن رشد ترجمت كلها او كثير منها باللغة اللاتينية التي ألف ديكارت أكثر كتبه بها. فكيف نستطيع ان نفرض ان ديكارت لم يطلع على هذه الترجمات او أنه عاش بعيدا عنها متجاهلا لها وهو الفيلسوف الالهي الذي عاش في عزلته باحثا عن الحقيقة أعواما طوالا. ومهما كان من أمر فان المصادر العلمية وان كانت لا تفي باثبات ما ذهبنا اليه من أن ديكارت تأثر في اثباته لوجود الله تعالى بكلام الامام علي وابنه الامام الحسين سلام الله عليهما وان نظريته تلك متخذة ومستمدة من كلامهما تماما وان نظريته في الشك المنهجي تطابق ما وصل اليه الغزالي قبله بقرون عديدة الا أن الباحث المنصف لا يسعه أن يبحث عن ديكارت ويغفل في نفس الوقت تلك الجذور الفكرية التي يمكن أن تكون مصدرا ملهما لديكارت ونظرياته حتى ولو أن ديكارت لم يعلمها من قبل أو عرفها ولم يشأ ان يذكر فضل الذين سبقوه.

وهذه خلاصة ما يقوله الغزالي في الشك المنهجي:

« وقد كان التعطش الى درك حقايق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد من الصبا ان رأيت صبيان

النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على اليهودية وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام فقلت في نفسي اولا ان مطلوب العلم بحقائق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي، فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا فلا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم.

الشك في الحسيات:

ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة الا في الحسيات والضروريات فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات وهي الحسيات والضروريات. فاقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضرورات فانتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات ايضا وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك، ثم بالتجربة والمشاهدة تعرف انه متحرك. وهكذا ننظر الى الكوكب فتراه في قدر دينار وهو أكبر من الأرض بمقدار.

الشك في العقليات:

فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضا فلعله لا ثقة الا بالعمليات التي هي من الاوليات فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت

واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني. فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه.

اما تراك تعتقد في النوم امرا وتتخيل احوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا، ولا تشك في تلك الحالة ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في قضيتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها فيمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى قضيتك كنسبته بقضيتك الى منامك وتكون قضيتك نوما بالاضافة اليها فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

فلما خطرت لي هذه الخواطر حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على امن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف.[١]

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٢٣.





ولد ببكون في لندن من أسرة كريمة مجيدة فقد كان والده يشغل منصبا كبيرا في الدولة وانخرط بيكون في سلك الوظائف السياسية وعين في منصب بالسفارة الانجليزية في باريس غير ان والده توفي في عام ١٥٧٩ فعاد بيكون الى انكلترا يطلب عملا في احدى مناصب الدولة السياسية.

وفي عام ١٥٨٣ انتخب عضوا في مجلس النواب وسرعان ما اشتهر صيته وذاعت شهرته حتى اعاد الشعب انتخابه مرة بعد مرة.

وظل بيكون في مجلس النواب أكثر من خمسة عشر عاما انتخب بعده في منصب كبير القضاة وبعده حاملا لأختام الملكة.

وعندما كان يشغل منصب كبير القضاة حدثت حادثة في انكلترا كان لبيكون فيها موقف لا زال الموقف ذلك يشغل من كتب التاريخ فراغا كبيرا فقد اختلف المؤرخون في موقف بيكون ذلك وبعضهم يهجوه هجاءً مقذعا وبعضهم يؤيده تأييدا ء ليما، وقد قال فيه الشاعر الانجليزي الكبير هوب:

(انه أعظم وأحكم وأحس انسان بين البشر)

لماذا كل هذا الاضطراب في وصف رجل يحتل مقام الصدارة بين الفلاسفة الاوربيين ويعتبر أول واضع للمذهب التجريبي ورائدا له بدون شك وجدال.

ان السبب يعود الى ذلك الرجل الثري اسكس الذي اعجب بنبوغ بيكون وعبقريته فنشأت بينهما صداقة قوية متينة وهب اثرها الى بيكون ضيعة واسعة درت عليه ثروة طائلة هيأت للفيلسوف الارستقراطي اسباب الترف والنعيم. ولكن حدث لهذا الصديق أن أخبر بيكون بمؤامرة كان ينوي القيام بها ضد الملكة حتى يؤازره فيها صديقه الحميم المتنعم بالضيعة المهداة. الا أن بيكون جابه صديقه باحتجاج صارخ واعتبر مؤامرته جناية شائنة ضد ملكة البلاد. وسخط اسكس على الصديق القديم اشد السخط، واعتبره جاحدا للجميل منكرا له، وعندما فشلت مؤامرة اسكس وقبض عليه واطلق سراحه لم يعتبر المؤامر الفاشل بما حدث له من محاكمة وسجن بل حشد جيوشا مسلحة وسار بها الى لندن وحاول ان ينشب الثورة بين أهلها.

وهنا خاصمه بيكون خصومة عنيفة وألب عليه الناس فاندحر اسكس وقبض عليه مرة أخرى. وبما ان بيكون كان قد تربع على كرسي كبير القضاة في تلك الفترة لم يتردد في اتهام الرجل الذي أكرمه وأحسن اكرامه فحكم عليه بالموت.

هكذا شاء بيكون ان يعرفه الجميع بالعدالة والخسة حيث

كانت العدالة والقانون يمليان عليه ادانة رجل ثار ضد النظام الشرعي ثورة مسلحة أريقت فيها دماء ولكن العاطفة البشرية والصداقة الحميمة كانتا تقضيان عليه بالعفو والصفح عن رجل أحسن اليه احسانا عظيما وأكرمه اكراما كبيرا.

وان هذا الموقف أثار الشعب ضد الفيلسوف فنقموا عليه وكرهوه في نفوسهم حتى اخذوا يتربصون به الدوائر ويصبون عليه السخط والغضب، واخيرا آل أمره الى السجن لفترة بضعة أيام وذلك عندما عجز عن وفاء دين كان بذمته الا ان السجن لم يعقه عن الصعود الى المناصب الرفيعة فشغل منصب الوزير الأول في الدولة[1].

وفي عام ١٦٢٦ كان بيكون خارج العاصمة عندما أدركته الثلوج المتساقطة من السماء فاراد ان يجرب بنفسه امكان حفظ اللحم من التعفن بتغطيته بالثلج فنزل من عربته عند كوخ صادفه في بعض الطريق وابتاع من صاحبه دجاجة ذبحها وملأها بقطع الثلج.

وبينما هو مشتغل بتجربته داهمه مرض مفاجىء اعجزه عن العودة الى لندن فنقل الى منزل مجاور لأحد الأثرياء حيث رقد رقدة الموت وكان آخر ما كتبه «لقد نجحت التجربة نجاحا عظيما».

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص ٣٥. ط القاهرة سنة ١٩٦٧
قصة الفلسفة، احمد امين، ص ٤٤. ط دار المعارف سنة ١٩٦٦.

واني اضع روحي بين يدي الله وليدفن جسدي في طي الخفاء واما اسمي فاني باعث به الى العصور المقبلة والى سائر الأمم.

بيكون وابن سينا

صعد بيكون في مناصب الدولة منصبا بعد منصب حتى بلغ أوجها، وبلغ ابن سينا ذروة المجد عندما استوزر في همدان.

ثم ان الرجلين ذاقا طعم السجن والنكبة بعد القوة فسجن ابن سينا مرتين وسجن بيكون ايضا الا ان ابن سينا سجن لأنه اتهم بالتآمر ضد الحكم الذي كان يعيش في كنفه وسجن بيكون بسبب الديون التي لم يستطع الوفاء بها.

والرجلان خاضا غمار السياسة والعلم بكل ابعادهما واستطاعا بعبقريتهما الفذة ان يوفقا بين حياة الفكر والتأمل التي لا بد لها من الهدوء والفراغ وبين الحياة السياسية التي كلها ضجيج وصخب وحركة.

ولا شك ان بيكون سلك نفس الطريقة التي سلكها ابن سينا عندما كان وزيرا لمجد الدولة في همدان. فقد يحدثنا تلميذه الجوجزاني ان الشيخ الرقيق كان يقضي نهاره في مهام الوزارة، وكان يقضي وقته ليلا وحتى مطلع الفجر في التأليف والتصنيف وانه أملى كتابه الشفاء على تلميذه الجوزجاني في ايام وزارته بهمدان[1].

---

(١) نكت في احوال الشيخ الرئيس = الجرزماني طبعة دمشق ص ١٠.

وأخيرا فان ابن سينا وبيكون كل منهما خدم العلم والفلسفة خدمة عظيمة وكل منهما دفع عجلة الفكر الى الأمام، وكل منهما ترك للانسانية تراثا خالدا في مجالات مختلفة من العلوم والفنون. ولعل كلاً منهما كان يود ان يحقق حلم أفلاطون البعيد عن الملك الفيلسوف الذي يجمع في شخصيته الفكر والسلطان معا.

وهناك شبه آخر بين المنحى الفكري لكل من الفيلسوفين وذلك فيما يتعلق بآثار الفلسفة وارتباطها الوثيق المباشر بما وراء الطبيعة فكما ان ابن سينا حاول ان يثبت وجوديته تعالى والنفس الانسانية بادلة فلسفية عقلية هكذا حاول بيكون ان يثبت هذا الاتصال المباشر بين العقل والايمان. لنقرأ الآن فقرة من مقال كتبه بيكون في الالحاد.

«ان القليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الالحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول الى الايمان».

«ذلك لأن عقل الانسان قد يقف عندما يصادفه من اسباب ثانوية مبعثرة فلا يتابع السير الى ما وراءها ولكنه اذا أمعن النظر فشهد سلسلة الاسباب كيف تتصل حلقاتها لا يجد بدا من التسليم بالله».

البحث العملي عند بيكون:

أراد بيكون ان يضع للعقل الانساني خطة جديدة يسير عليها وسجل عوامل الخطأ وأسباب الزلل في مجموعات اربع

يطلق عليها الأوهام الأربعة وهي كما يلي: -

(١) أوهام القبيلة Idales of the Tribe

(٢) أوهام الكهف Idales of the Cane

(٣) أوهام السوق Idales of the Market PLACE

(٤) أوهام المسرح Idales of the Theatre

(١) بقصد بيكون باوهام القبيلة تلك الأخطاء التي غرست في طبائع البشر بصفة عامة. فقد يزعم الانسان باطلا انه مقياس الحقائق بما يملك من ادراك حسي وادراك عقلي والواقع ان ما يدركه الانسان بعقله وحواسه ليس الا صورة لنفسه اكثر منها تصويرا للكون الخارجي..

« فلبس العقل كالمرآة الصافية التي تعكس صور الأشياء كما هي تماما ولكنه كالمرآة الملتوية التي تمزج صورة نفسها بصورة الاشياء التي تصورها فتصيبها بالفساد والتشوبه ولذلك ينبغي على كل طالب لعلم الطبيعة أن يأخذ بهذه الطريقة وهي أن كل شيء بتعلق به العقل ويعثر عليه ويطمئن اليه ان يوضع موضع الشك »[1]

(٢) أوهام الكهف ويقصد بها تلك الخطة التي يختص بها الفرد وهذا الكهف هو شخصية الفرد التي تكونها الطبيعة والبيئة والتغذية والتربية والعوامل الاخرى

---

(١) The phlosophesof Sainle PP 87 - 88.

التي تكون شخصية الفرد، ولما كانت تلك العوامل مختلفة باختلاف الافراد كان لكل انسان نزعته الخاصة وأخطاؤه الخاصة. فبعض العقول ينزع بطبيعة تكوينه الى التحليل وملاحظة اوجه التباين والخلاف بين الأشياء كالعلماء والمصورين. وطائفة اخرى تميل الى البناء والتركيب كالفلاسفة والشعراء فتلاحظ أوجه الشبه بين الاشياء. كذلك نرى فريقاً من الناس يتصفون بالجمود ويعجبون بالقديم اعجابا شديدا لا يرضون عنه من الجديد بديلا، وآخرين يتقبلون كل جديد ويتحمسون له تحمسا قويا، وقليل من الناس هم الذين يستطيعون ان يقفوا موقف التوسط والاعتدال فيبقوا على القديم الصالح ولا يرفعوا الجديد النافع، ان الحقيقة لا تعرف تحزبا وتعصبا.

ومن أمثلة أوهام الكهف ايضا ما تخلفه مهنة الشخص في نفسه من الميول والنزعات التي تحصر تفكيره في حدود مهنته الضيقة.

(٣) أوهام السوق: انها تلك الاوهام التي تنشأ من التجارة وتعامل الناس بعضهم مع بعض ذلك لأن الناس يتبادلون الحديث باللغة التي صبغت كلماتها وفقا لعملية السوقة.

فنشأ من سوء تكوينها ومن عجزها تعطيل شديد للعقل.

(٤) اوهام المسرح: ويقصد بها تلك الانظمة الفلسفية التي يتلقاها كل جيل عن اسلافه انها لبست الا روايات مسرحية تمثل اكوانا خلقها الفلاسفة بفكرهم خلقا كما يخلق الروائي اشخاص روايته وحوادثها. فليس العالم الذي يصوره افلاطون مثلا الا عالما بناه هو وصوره كما شاء له عقله وخياله، وقد لا تتفق مع الحقيقة الواقعة في شيء.

ان هذه الأوهام الاربعة قد تجتمع كلها في شخص واحد وقد تنفرد فيؤثر في الشخص عامل واحد منها أو أكثر.

فاذا قلت مثلا ان الشمس تدور حول الارض وبنيت قولي على ما تدلني عليه عيناي كان ذلك وهماً جنسياً (قبلياً) لأني اعتمدت على الحواس الخادعة وخداع الحواس عام في البشر. فان عللت دورانها حول الارض بما هو ذائع بين الناس بواسطة اللغة (كطلعت الشمس وغربت الشمس) كان ذلك وهما سوفيا لانه نشأ عن اجتماعي بالاشخاص الآخرين. وان دللت على صحة قولي بما قاله بطليموس في هذا الموضوع كان ذلك وهما مسرحيا لأن الخطأ هنا قد جاءني من آراء السابقين.

اما ان كنت أرى هذا الرأي لأنه يتفق مع ما وصلت اليه انا نفسي بعد البحث والتأمل كان ذلك مني وهما كهفيا لاني أنا مصدره.

تلك هي أوهامنا التي تقيدنا باغلالها وتمنعنا من

الانطلاق خفافا أحرارا في البحث وراء الحقيقة. فلا بد اذن من دكها وهدمها ولا بد لنا من تطهير عقولنا من هذه الشوائب. ثم لا بد من اسلوب جديد للتفكير واداة جديدة للفهم والبحث.

فان كانت القارة الامريكية الفسيحة لم تكن لتستكشف قط الا بعد ان عرفت البوصلة فلا عجب الا يتقدم استكشاف الفنون تقدما عظيما ما دام فن اختراع العلوم أو كشفها مجهولا. ومن العادات ان نرى اصقاع الارض المادية قد انفسحت ارجاؤها ونرى العالم العقلي لا يزال مغلقا محصورا في دائرة الكشف الضيق العتيق.

اذن الداء كل الداء في طريقة الاستنتاج التي كان يستخدمها رجال العصور الوسطى في تفكيرهم اذا كانوا يسلمون من اول الامر بطائفة من القضايا تسليما اعمى ثم يتخذون من هذه القضايا نقطة ابتداء ويعمدون الى توليد النتائج منها فكان مستحيلا ان تنكشف لهم بذلك حقيقة جديدة لانهم محصورون مقيدون بما سلموا به مع أنها قد تكون هي نفسها موضعا للشك والنقض واذن فلا بد لنا ان لا نبدأ بالتسليم ويجب ان نخضع كل قول مهما كان مبعثه للملاحظة والتجربة. فانك لو بدأت بالايمان ببعض الحقائق فسينتهي بك الامر اخيرا الى الشك ولكنك اذا بدأت السير بالشك والارتياب فلا بد ان تنتهي الى الحق واليقين.

هكذا ينقد (بيكون) طريقة الاستنتاج من مقدمات

مفروضة ولا يرضى أن يتخذها الناس اسلوبا لتفكيرهم وهو لا يقف عند الهدم والنقض ولكنه يقدم لنا طريقة علمية جديدة تؤدي الى الغاية المنشودة - الاستقرائية - اي كشف الحقيقة بالاسلوب العلمي الذي لا يعتريه الباطل من كل جهاته الى الطريقة التي اراد بيكون ان يبني عليها صرح المعرفة التجريبية فهي تتوقف على عدة مقدمات.

(١) جمع الحقائق اي ملاحظة الحقائق وجمع الأمثلة واعداد تاريخ لكل ظاهرة من الظواهر التي نرى الكون غاصا بها.

(٢) كشف الصور اي المقارنة بين الحقائق التي جمعناها بملاحظتنا لمشاهدة الطبيعة.

(٣) جدول الاستنتاج وهو مرحلة الصعود من الجزئيات الى مرتبة اعلى وأشمل وهي مرتبة القوانين التي تسير تلك الاشياء على سننها أو بمقتضاها.

(٤) عملية التنحية أو العزل.

(٥) الامثلة المرجحة[١].

وخلاصة ما سبق. ان بيكون يقول ان وجهة العلم الجديدة يجب ان تنفض يديها من المناقشات العقيمة التي كانت تدور حول الكليات. فان العلم لا يقوم بناؤه الا على الادراكات الحسية المباشرة ثم ينبغي ان يرتفع بعد ذلك بكل

---

(١) The philosoples of Saile P.P. 89, 90.

حذر وبالتدرج البطيء الى مرتبة العقول المجردة.

هكذا يريد بيكون ان نستقصي ظواهر الكون واحدة بعد أخرى كي نعرف عللها وطبائعها فندرس الطبيعة بكامل أبعادها علة وغاية ثم من الطبيعة ننتقل الى ماوراءها (الميتافيزيقا) والتي تعتبر نتيجة للعلوم الطبيعبة.

فاذا كانت الطبيعة تعلمنا ان الحرارة نتيجة الحركة فان ما وراء الطبيعة يرينا طبيعة الحركة نفسها ويبين لنا كيف تتشعب الحركة الى شعب مختلفة ومنها يكون الكون والفساد ومنها تنشأ الحركة وبتولد الضوء، اذاً الميتافيزيقا هو العلم الذي يفرض في العلم عقلا ونورا.

ثم يصعد بيكون الى مرحلة ثالثة اعلى من السابقتين فهو يرى ان هذا الكون على تعدد ظواهره لا بد ان يكون متحدا آخر الامر يسير كله على قواعد واحدة الا وهو البديهيات التي تكون صحيحة في أي علم مثال ذلك البديهة القائلة انه اذا اضيفت اجزاء متساوية الى أجزاء غير متساوية كانت المجموعات غير متساوية فهذه قاعدة صحيحة في الرياضيات وهي صحيحة في العدد وفي سائر العلوم. وقل ذلك في البديهيات كلها.

ان طريقة بيكون تتلخص اذن في هاتين الخطوتين. جمع الامثلة ما امكن الجمع ثم تنظيمها وتبويبها وتحليلها علة ومعلولا وهكذا نستطيع الوصول الى صورة الاشياء الحقيقية التي يقصد منها بيكون القوانين الموجودة في الطبيعة.

اما الجانب التطبيقي في فلسفة بيكون فليس فهم القوانين الموجودة في الطبيعة بل لا بد بعد هذا كله من تطبيق هذا العلم الذي ظفرنا به على الحياة العملية. فان المعرفة التي لا تنتج عملا تكون مينة جامدة وليست خليقة بالانسان.

فنحن نبذل هذا الجهود في تحصيل المعرفة لا لتكون غاية في ذاتها بل لنستطيع بمعرفة قوانين الاشياء من توجيهها كما نحب ونرضى.

فنحن ندرس الرياضيات مثلا لتكون وسيلة للوصول الى كثير من متطلبات الحباة فنستعين بها على بناء الدور والجسور وكل ما تتطلبه المدنية. كما اننا ندرس علم النفس لعلنا نستطيع ان نشق بواسطته لانفسنا طريقا سويا في المجتمع الذي نعيش فيه لأن تفاهم الافراد يكون على أتمه حيناً يفهم الناس بعضهم بعضا فهما صحيحا.

فاذا استطاع العلم ان يكشف لنا عن حقيقة الاشياء كلها أصبحت الدنيا في قبضة ايدينا، نصوغها كما نشاء، ونبني لانفسنا المدنية الفاضلة الكاملة التي تمناها الانسان وسعى في الوصول اليها منذ ان عرف الانسان الخير والشر والحسن والقبيح.

المدينة الفاضلة:

لقد صور لنا بيكون تلك المدينة الفاضلة التي نستطيع ان

ننتهي إليها بمعونة العلم في آخر كتاب أخرجه للناس وعنوانه اطلانطس الجديدة وقد نشره قبل وفاته بعامين وعنه يقول الكاتب الإنجليزي ولز «انه أجل خدمة أداها بيكون للعالم».

صور بيكون في هذا الكتاب جماعة تستضيء بنور العلم في كل أعمالها الإجتماعية والأخلاقية وانها تسكن جزيرة نائية اطلق عليها اسم اطلنطس وقد شاء خيال بيكون ان يكون موقع الجزيرة في أقصى المحيط الهادي حتى يبعد بها ما استطاع من أوروبا، والقصة كما رواها بيكون وبالإيجاز.

لقد اقلعت بنا السفن من (بيرو) نحو الصين واليابان غير ان السفينة بقيت بضعة اسابيع في مياه المحيط جاثمة لا تتحرك حتى كاد ينفد زادنا، وفجأة انفرجت اطباق السماء عن ريح صرصر عاتية عصفت بنا فدفعت سفينتنا نحو الشمال وليس امامنا الا البحر وليس وراءنا الا البحر، والبحر عن يمين وشمال لا تقع العين الا على موج فوق موج، فدب اليأس القاتل في نفوسنا واستولى علينا الجزع والفزع وخشينا ان نهلك جوعا فقللنا من وجبات الطعام ابقاء على ما بقي في جعبتنا من زاد قليل، وزاد الطين بلة ان فشا المرض بين الملاحين فرفرف الموت على رؤوسنا حتى أصبح منا قاب قوسين أو أدنى.

وهنا وقعت أبصارنا في الافق البعيد على جزيرة زاهية تتلألأ في ضوء الشمس فتهللت النفوس بشرا وأخذت السفينة

تحبو نحوها حتى دنت من الشاطىء فرأينا جماعة من أهلها قد احتشدوا يراقبون هذا الطارىء الجديد .

يا عجبا انهم لم يكونوا اجلافا متوحشين كما صور لنا الوهم والخيال انما هم يرتدون ملابس بلغت من البساطة والنظافة والجمال حدا بعيدا ، وفي سيماهم اثر الذكاء والفطنة يبدو جليا . وقد شاءت اخلاقهم الكريمة النبيلة ان يسمحوا لنا بالنزول في ارضهم والمكث بين ظهرانيهم على الرغم من ان حكومة بلادهم تحرم الهجرة اليها تحريما قاطعا .

نزل الراكبون الى الجزيرة ريثما تتم لاولئك المرضى العافية، وفيما هم كذلك أخذ الاصحاء منهم يجوبون انحاء الجزيرة فيكتشفون فيها كل يوم سرا جديدا من أسرار تلك الارض العجيبة ارض (اطلنطس الجديدة) . وقد حدثهم أحد سكان الجزيرة عن تاريخها الذي يبدأ منذ ألف عام حينما كان الملك سليمان يسيطر على الجزيرة وهو الذي وضع القوانين والأسس الاجتماعية لساكنيها وبذلك وفر السعادة لامته وشعبه ، ومن أعظم أعمال ذلك الملك العظيم انشاء هيئة تسمى « بيت سليمان » فهو مقر حكومة الجزيرة ولكنها حكومة ليس بين أعضائها سياسيون وليس في البلد أحزاب ولكن الطريق الى أوج الشهرة مفتوح للجميع ، وهذا الطريق هو طريق العلم ولا يظفر بوظائف الدولة الا من سار في تلك الطريق من أولها الى آخرها انها حكومة الشعب للشعب يديرها صفوة منتخبة من الشعب انها حكومة يملك زمامها رجال الفن

والمهندسون والفلكيون والنباتيون والاطباء والكيمياويون والاقتصاديون وعلماء الاجتماع والنفس وثم الفلاسفة. ان هذه الحكومة لا تصب سلطانها على الانسان انما توجه حكمها الى الطبيعة التي فرضت دراستها على الانسان فرضا. فرضها الله الذي «وضع الدنيا في قلوب الناس» أليس الله تعالى اعطانا العقل حتى نستطيع بواسطته تصوير الكون وما فيه من عجائب وعظائم الامور كما تستطيع العين رؤية الضوء.

فالغاية اذن من حكومتنا معرفة الاسباب والحركات الكامنة في الأشياء وتوسيع نطاق مملكة الانسان. ان رجال الحكومة في هذا البلد لا يدخرون وسعا في محاولة تقليد طيران الطير حتى أخضعوا اجواء الفضاء لسلطان الانسان وان لنا بفضلهم سفنا تسبح مع الحوت تحت أغوار الماء. ثم ان جزيرتنا تنتج ما تستهلكه وتستهلك ما تنتجه فلا مبرر اذن ان تزج برجالها الى ساحات الحروب من أجل الاسواق الخارجية وترويج التجارة.

ونظام الجزيرة يقضي ان تبعث الى البلدان الاجنبية طائفة من علمائها يتبدلون مرة في كل اثني عشر عاما وهؤلاء يزورون شعوب الارض قاطبة فيتعلمون لغاتهم ويدرسون علومهم وصناعاتهم وآدابهم. ثم يعودون الى بلادهم يحملون اليها ما افادوه في رحلتهم حيث يتقدمون به الى رجال «بيت سليمان» لتمحيصه وتطبيق النافع منه وبهذا تستطيع اطلنطس الجديدة ان تسرع الخطى نحو الكمال المنشود.

هذه صورة مقتضبة عن المدينة الفاضلة التي تخيلهاوتمناها بيكون فهو يحلم بمثل ما كان يحلم به افلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة وابن باجة في تيسير المتوحد. بل كان يحلم بما كان الفلاسفة جميعا يسعون اليه وينادون به.

ان حجر الزاوية في فلسفة بيكون بأسرها هو اهتمام حكام الدولة بدراسة الطبيعة ليستخدموها لخير الانسانية ونفعها، ثم تكوين شعب يقوده حكماؤه في رخاء وفي سلم لا تشوبه شائبة من حرب أو قتال. فيتمنى بيكون كما تمنى قبله كثير من الفلاسفة ان يسود العلم بدل السياسة وان يتربع العالم الفيلسوف على عرش الملك والسلطان[1].

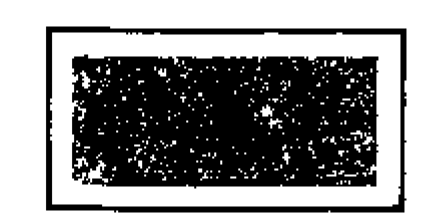
هذه هي خلاصة الفلسفة البيكونية الرجل الذي يكاد يجمع المؤرخون على أنه لا يدانيه الا ارسطو في شمول النظر واتساع الفكر حتى وسع العالم كله وحتى اتخذ من الكون كله ميدانا لدراسته. انه الفيلسوف الذي لم يكن يطمع الا في امنية واحدة وهي ان يسود الانسان الطبيعة فيأخذ خيرها ويتجنب شرها وهو في ذلك يقول:

« ان الناس من حيث مطامعهم ثلاثة رجال فرجل يطمع في ان يبسط سلطانه على أمته وهو أوضع الثلاثة جميعا وآخر يطمع في ان ينشر نفوذ بلاده على أمة اخرى وهو أسمى من الأول وأنبل، وثالث يطمع في ان يجعل الجنس البشري سيد الكون وهو أشرف من سابقيه وأرفع »[2].

---

(١) Naouveau Precei du phalosophe. A Camillier II- p. 220.- p 230.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة = يوسف كرم ص ٤٥ = ٤٦ = ٤٧ = ٤٨.



جون لوك
١٦٣٢ - ١٧٠٦

ولد جون لوك في عام ١٦٣٢ في رينيكتون بانكلترا وفي نفس السنة ولد سبينورا في امستردام الا ان الفيلسوف الانكليزي عاش ما يقارب من خمسة وسبعين عاما في حين ان زميله الهولندي توفي وهو بعد لم يكمل الخمسة والاربعين.

درس لوك في خامعة اكسفورد الفلسفة والطب وعندما تخرج منها أصبح عضوا فعالا في حزب الاحرار وكانت مناصرة الحرية في ذلك العهد تفسر بمعنى الاباحبة والسياسة والدين وكان أشياع الحرية يلاقون انواع الاضطهاد. وهكذا قدر لجون لوك ان يفر الى هولندا وان يتستر في منفاه كي ينجو من تسليمه الى حكومته التي كانت تقتفي اثره لتنزل به العقاب.

الا ان عصر الاضطهاد لم يدم طويلا فقد ظفر حزب الاحرار في انجلترا بالنصر واعتلت اريكة الملك اسرة جديدة فارسل لوك سفيرا لدولته الى فينّا الا انه عاد بعد قليل الى لندن ليشغل اكبر مناصب الدولة فيها.

لقد استطاع لوك ان يلعب دورا خطرا في حياة الامة الانجليزية وذلك لقوة قلمه وذيوع كبته وشدة تأثيرها في

النفوس كما انـه امتـاز بمقدرة فائقة في توجيه السياسة وشؤونها.

لقد عرف لوك بالاعتدال والحكمة والاخلاص للحق والتفاني في سبيل الحرية وشهد بكل هذه الصفات معاصروه كما انه استطاع بعد ذلك ان بنتج للانسانية مؤلفات يعالج فيهـا أخطر المسائل الفلسفية والاجتماعية بالوضوح ودقة الاسلوب والتعبير، ومن أهم هذه المؤلفات « مقالات في الحكومة المدنية » و «آراء في التربية » و « خطابات في التسامح » ثم اشهر مؤلفاته كلها وهو الكتاب المسمى « مقالة في العقل البشري ».

ان من يتصفح مؤلفات لوك يصل الى نتيجة سريعة وهي ان الفيلسوف كان يرمي من وضع مؤلفاته الى مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة وضرورة النداء بحرية العقل، فمقالته « في الحكومة المدنية » انما أراد بها ان يرد على انصار الاسرة المالكة القديمة (اسرة استيوارت) واثبت ان الملكية ليست نظاما مقدسا الهيا كما يزعم انصارها. بل ان المرجع الاول والاخير لتعيين عن رأيه هي أكثرية الآراء التي يحصل عليها المرشح لمثل هذا المنصب.

اما كتابه في التسامح فقد دافع فيه عن حق الافراد في الحرية الشخصية ويعني بالحرية الشخصية ان يكون لكل انسان الحق الكامل في ابداء ارائه حرا من كل قيد. وان

ليس من الحكمة ارغام الناس على عقيدة معينة أو رأي خاص.

ويقول لوك في رسالته التي تتعلق بالكنيسة المسيحية: ان حرية العقيدة الدينية واجب في عنق الدولة وليس لهذه الاخيرة ان تتدخل بين الفرد وعقيدته، اذ واجبها محصور في صيانة المصالح المادية وحدها ولكن على شرط الا يعرض الفرد سلامة الدولة للخطر.

ولوك يحرم تحريما قاطعا ان تتحيز الدولة لعقيدة من العقائد الدينية دون اخرى ويقول كلما كان المذهب الديني اقرب الى الحق كان ابعد عن حاجته الى مساعدة الدولة له.

العقل البشري:

اما كتابه في «مقالة في الفهم الانساني»[1] والذي يعتبر من أهم مؤلفات لوك، فقد استهل هذا الكتاب باختبار العقل البشري نفسه كي يثبت أولا من صلاحيته ومقدرته على اكتساب المعرفة الصحيحة حيث ان صلاحية العقل تعتبر الدعامة الاولى لكسب المعرفة الحقيقية، والا فان ابحاثنا كلها تكون قائمة على أساس متهدم متصدع.

يقول «لوك» لقد اربكنا أنفسنا حينا من الدهر دون ان نخطو خطوة واحدة نحو حل ما حيرنا من شكوك ثم حصلت لي فكرة هي اننا نسير على غير هدى وانه كان ينبغي قبل

---

(١) An Assay Concaning human understanding.

البدء في مثل هذه الابحاث ان نختبر قوتنا لنرى لاي الموضوعات تصلح عقولنا ولأي منها لا تصلح.

ولا يقصد (لوك) بدراسة العقل المبدئية ان ندرس طبيعة العقل نفسها حيث يقول «ان من يحاول ان يدرس طبيعة عقله لشبيه بمن يحاول ان يرى عينيه لانه يحاول ان يرى عقله بعقله.

اذن فعلى المرء ان يكتفي بملاحظة ما يحدث في العقل وقت تحصيل المعرفة. أي استكشاف الطريقة التي يصل العقل البشري الى كشف الحقيقة نفسها وهذا يعني أن معظم ابحاث لوك كان منصبا على مبحث الافكار واساسها الامر الذي جعله جديرا بان يعتبر مؤسس علم النفس الحديث.

لقد سلم «لوك» بعجز العقل البشري، وقصوره عن معالجته ما يتجاوز حدوده، ويقول في ذلك «لا ينبغي ان نتجاوز حدود ما تستطيعه ملكاتنا» فقد لاحظ لوك ان الناس بصورة عامة يميلون الى التعمق بافكارهم فيما هو فوق مقدورهم ولذا تراهم يسيرون على غير هدى ويقين والنتيجة الطبيعية لهذا التخبط هي اللاادرية والشك.

فلو بحثنا ملكاتنا العقلية بحثا جيدا وكشفنا عن مدى علمنا لنرى الافق الذي يفصل بين الاجزاء المضيئة والاجزاء المظلمة من الاشياء اي بين ما نستطيع فهمه وادراكه وما لا نستطيع لاطمأن الناس الى جهلهم في الجانب

المظلم ورضوا به واستخدموا أفكارهم في الجانب المضيء استخداما انفع وأبعث على الاطمئنان.

وخلاصة القول ان (لوك) في كتابه العقل البشري ينكر بصورة قاطعة ان بكون شيء مِن معلوماتنا مفطورا فينا بالوراثة وان كل معرفة مهما كان نوعها مستمدة من التجارب فافكارنا كلها سواء كانت بسيطة او مركبة انما استقيناها من امثلة جزئية جاءتنا من طريق الحواس الخمس منفردة أو مجتمعة أو هي ترجع الى عملية عقلية وبعبارة أخرى فان كل تجاربنا راجعة اما الى الحس او الى التفكير وكل لفظة لا يكون لها مدلول حسي او عقلي فهي لفظة فارغة جوفاء.

فمثلا فكرة اللانهاية والجوهر والسببية التي بدأت من الافكار المجردة التي لم تأت عن طريق الحواس انما تعتمد ايضا على التجارب عند لوك.

وقد يكون من الجدير في هذا المقام هو القاء الضوء بصورة اشمل على الابواب الاربعة من كتاب الفهم الانساني واتخاذه اساسا لدراسة آراء هذا الفيلسوف.

الباب الاول: يتناول الافكار الغربزية Imet Ideas كانت العقيدة السائدة قبل لوك هي ان العقل البشري يشتمل على بعض الإفكار الفطرية الموهوبة منذ ولادته، دون ان بكسبها من التجارب التي تمر عليه اثناء الحياة، وكان ديكارت من أشد المدافعين عن هذه العقيدة. أما (لوك)

فيخالف هذا الرأي بقوله: «لما رأى الناس ان هنالك بعض القضايا العامة التي لا يكاد العقل يدركها حتى يوقن منها يقينا يستحيل ان يتطرق اليه الشك حكموا عليها بأنها فطرية فيهم، لا لشيء الا لأن هذا التعليل ايسر وأقصر ويتخذ دعاة فطرية الاراء دليلين لتأييد النظرية التي يذهبون اليها، الأول انها اراء مسلم بها من الناس جميعا بغير استثناء، والثاني ان العقل البشري يدركها بمجرد وعيه وتغطيته.»[1] [2].

وبعد ذكر هذين الدليلين يرد (لوك) على الدليل الاول: بان هذه الاراء ليست كما يزعمون مسلما بها من الناس كلهم بدليل ان القبائل المتوحشة لا تعلمها. ويرد على الدليل الثاني بان العقل لا يستطيع ادراك تلك الاراء بمجرد يقظته في السنين الاولى من العمر بدليل ان الاطفال يجهلونها جهلا تاما خذ مثلا بعض البديهيات كاستحالة ان يكون الشيء والا يكون في وقت واحد، فهذه القضية التي يذهب دعاة الاراء الفطرية انها موروثة فينا وليست مكتسبة اثناء الحياة لا شك يجهلها الاطفال والمتوحشون والبلهاء على الرغم من بداهتها.

اذن فهذه القضايا التي تعتبر من البديهيات والأوليات ليست مفطورة موهوبة بل على نقيض ذلك مكتسبة بالتجربة بل وبالتجربة الطويلة.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ١٤١ و ص ١٥١.

(٢) قصة الفلسفة احمد امين ص ١٠٢.

ولا يستثني «لوك» من نظريته حتى فكرة الله نفسها فقد يقول ان هنالك من الناس من يجهل الله جهلا تاما اضف الى ذلك ان الشعوب التي تعترف بوجود الله لا تتفق كلها على اله واحد بل انهم يختلفون فيه اشد اختلاف.

لقد تصدّى بعض الباحثين لنظرية لوك هذه واعتبروها طريقة غير قويمة لا تبعث الثقة واليقين ثم انها طريقة غير علمية. ثم ان هؤلاء المتوحشين والاطفال الذين يحتج بهم «لوك» فقد يكون في مقدورهم ان يعرفوا القضايا التي ضربها مثلا على شرط ان نسوقها لهم في شكل محسوس يلائم عقليتهم.

وقد يبدو لنا أيضا ان (لوك) لم يفرق بين الانسان القاصر وغيره في الامثلة التي ضربها ونقصد بالقاصر ذلك الذي عبر عنه القرآن الكريم. ﴿إِلاَّ ٱلْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَٱلنِّساءِ وَٱلوُلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُوْنَ حِيْلَةً وَلاَ يَهْتَدونَ سَبِيلاً فَأُولَئِكَ عَسَىٰ الله أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُم وَكانَ الله غَفُوراً رَحِياً﴾.

فالانسان المستضعف أو الجاهل القاصر شأنه شأن الطفل الذي لم تنضج بعد مداركه وقواه العقلية كي يستطيع ان يستعمل في الطريق السليم ومثل هذا الانسان خارج عن موضوع البحث فالفطرة السليمة التي فطر عليها الانسان لا تظهر بمجرد ولادة الانسان شأنها شأن سائر القوى لا تظهر الى الوجود الا بعد ان تكتمل الشرائط الطبيعية في الانسان

فكما لا يستطيع الطفل ان يتكلم الا بعد بلوغه الثالثة أي لا يستطيع ان يستعمل قوة الناطقة الا بعد ان يكتمل الشرائط المساعدة لاظهار هذه القوة الى الوجود هكذا شأن القوة العاقلة فقد لا يستطيع المرء ان يستعملها الا عندما تكتمل الشرائط المعدة لاستعمالها فعدم درك الطفل للقضايا البديهية لا يعني ان الطفل لم يفطر على العقل كما ان عدم نطق الطفل في السنين الاولى من ولادته لا يدل على انه فطر على الصمت. وهذا هو شأن الجاهل القاصر او المتوحش على حد تعبير (لوك) فالانسان المتوحش قد وجد في البيئة التي يعيش فيها عائقا لتنمية عقله مما ادى الى بقاء القوة العاقلة في حالة سكون وتخلف شأن هذا الانسان شأن ذلك الذي لا يستعمل احدى حواسه الخمس لفترة طويلة وحينئذ تموت تلك الحاسة الى الأبد.

الباب الثاني: في الأفكار On Ideas وبعد ان رفض «لوك» الاراء الفطرية وانكر ان تكون واحدة مما تحوي عقولنا موروثة، فلنا أن نسأل فمن أين جاءت لنا المعرفة وما هو مصدر آرائنا هذا هو موضوع الباب الثاني الذي فيه يقول (لوك):

«لنفرض ان العقل صفحة بيضاء لم يخط عليها فكرة ولا حرف فكيف تمتلىء هذه الصفحة الناصعة، جواب ذلك عندي كلمة واحدة هي (الخبرة) فمن التجربة ينشأ علمنا كله وعنها يتفرع. ان ملاحظتنا للاشياء الخارجية المحسوسة

وللعمليات العقلية الباطنية الاولى بالادراك الحسي والثانية بالتأمل الباطني هي التي تمد عقولنا بجميع أفكارها فهما (أي الاحساس والتفكير) الينبوعان اللذان منهما تتدفق المعرفة التي يصدر عنها كل ما لدينا بل كلما يمكن ان يكون لدينا من أفكار هذان وحدهما - على ما أعلم - هما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى هذه الحجرة المظلمة لأنني أظن العقل لا شبيها بقاعة مغلقة لا ينفذ اليها الضوء[١]. »

اذن فالتجربة عند لوك تبدأ بالاحساس وتنتهي الى التأمل الباطني فالحواس تعمل اولا وتقدم الى العقل طائفة من الاحساسات ثم يأتي بعد ذلك التأمل وينشأ عند الافكار ويعني هذا ان العقل عاجز كل العجز ان يخلق بنفسه افكارا غير التي تمده به الحواس فهو مرآة تنطبع فيها صور الأشياء التي تعرض له الا انه عندما يتقبل المواد الاولية التي يقدمها له الاحساس والتأمل الباطني يكون لملكاته من القوة ما يستطيع به أن يجمع اشتات الاثار المتفرقة التي جاءت بها هذه الحاسة او تلك فيركب منها افكارا مركبة وبهذا يكون العقل قوة تتناول ما ينطبع في صفحة الذهن من اثار ويؤلف منها افكارا الا ان هذه الافكار المركبة لا تحتوي على عناصر جديدة غير تلك التي اتت الى العقل من الخارج.

---

(١) An Essay Concerning human understanding p. 26

الباب الثالث: في اللغة On Words

لقد علمنا مما سبق ان (لوك) يعتقد بأن جميع افكارنا تنشأ من الاحساس والتفكير وافكارنا كلها على تباينها واختلافها تقع في مجموعتين افكار بسيطة واخرى مركبة.

(١) أما الأفكار البسيطة فهو ما وصل الى العقل من الخارج وقد تأتي عن طريق حاسة واحدة كاللون عن طريق البصر والصوت عن طريق السمع وقد تصل الى العقل من عدة حواس مشتركة وقد تنشأ الأفكار من التفكير وحده دون الحواس كالشك والعقيدة والارادة وقد يتعاون التفكير والحواس معا في تأليف الفكر كالسرور والألم.

ويرى (لوك) ان فكرتي الزمان والمكان هما ايضا من الافكار البسيطة ففكرة المكان تأتي بواسطة البصر واللمس كما تنشأ فكزة الزمان من تعاون مصدري المعرفة معا الحواس والفكر فندركه بالتأمل في تعاقب مشاعرنا وافكارنا في العقل كما ندركه في تتابع الاحداث والأشياء بواسطة الحواس.

(٢) واما الافكار المركبة فيقول عنها (لوك) اذا ما امتلأ العقل بهذه الأفكار البسيطة كان له من القوة ما يستطيع به ان يستعيدها ويستثيرها وان يقارن بينها ثم يؤلف من اجزائها افكارا لا نهاية لاختلافها وتنوعها

وبهذا يمكن متى شاء ان ينشيء افكارا مركبة جديدة.

الباب الرابع: في المعرفة اليقينية والاحتمالية

On Knowledge Concenig and Probable

ان (لوك) حين يزعم ان كل ما تحوى عقولنا من افكار بما فيها افكار الزمان والمكان وما اليها قد نشأ من احد مصدرين هما الاحساس والفكر كأنه جعل الانسان مقياس الحقيقة كلها وهذا يعني ان كل ذات مستقلة بنفسها تفكر وحدها ولا اتصال بين العالم الخارجي وعلم الانسان الا بذلك المقدار الذي يكونه الفرد عن العالم الخارجي في افكاره وحتى يحصل عليها بقوتي احساسه وفكره.

هذا خلاصة ما ذهب اليه (لوك) في الابواب الاربعة من كتابه «في العقل البشري» اوجزناها بكل اختصار كي نلقي الضوء على أهم آراء هذا الفيلسوف الذي يعتبر رائداً كبيرا للفلاسفة التجريبيين وقد يجدر بنا ان نختم هذا البحث باعطاء فكرة من رأي هذا الفيلسوف في الاخلاق وحرية الانسان.

ان اول ما يسترعي النظر من اراء (لوك) في الاخلاق انكاره لحرية الارادة بمعناها المعروف فهو يرى ان الارادة هي قوة توجيه الذات الى الحركة او الى السكون.

والحركة عنده معناها التفكير والسكون معناه خمود الفكز وليس الفرد حرا في ان يريد اولا يريد بهذا المعنى

للارادة وكل ما له من حرية هو تصرفه العملي بمقتضى فكره الخاص فلدى الانسان رغبات معينة وله ان يقارن بين نتائجها ثم يختار واحدة ويؤجل واحدة وهكذا وفي هذا وحده تقع حرية الانسان وهو في اختياره رغبة ورفضه اخرى يسير تبعا لما تبعثه الرغبات من لذة أو ألم ولما كانت اللذة عند (لوك) هي الخير والالم هو الشر كان الخير والشر او اللذة والالم هما الدافعين الاساسيين لسلوك الانسان. ومقياس السلوك من حيث النقص والكمال هو مقدار مطابقته للقانون الاخلاقي الذي يفرض نفسه على عقولنا فرضا حيث ان القواعد الاخلاقية ليست من وضع الجماعة السياسية بل هي تهبط على البشر اي انها مقررة بارادة الله.

والنتيجة التي يستنتجها «لوك» من هذا الرأي هي ان المبادىء الاخلاقية ليست مفطورة في العقل الانساني منذ ولادته بل انه يدركها بالتجربة انها قانون الله وليست من وضع الانسان.

آراء في المعرفة

مقارنة ونقد

ونختتم هذا الفصل بذكر آراء بعض الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين في المعرفة الانسانية ومصادرها ونبدأ بافلاطون الذي يقول:

«ان المعرفة انما هي بقايا لتذكارات قديمة حملتها النفس من عالم المثل اي عالم الحقائق المجردة والصور الفارقة بل عالم المعقولات وان النفس عند حلولها في الجسد نسيت معارفها السابقة ولكنها تستطيع لدى رؤيتها الأشياء الجزئية ان تتذكر الصور الكلية التي شهدتها عندما كانت في حياتها الاولى.

وأما نظرية المثل التي تعتبر حجر الزاوية وأسس البناء في فلسفة افلاطون والتي تهيمن على تفكيره في كل موضوع يعرض له فانه يقصد منها: «ان الموجودات التي نراها باعيننا ليست الا مجرد مظاهر اشبه ما تكون بالظلال والاشباح في الكهف واذا كانت هناك معرفة حقيقية على الاطلاق وجب ان تكون هناك موجودات لها وجود حقيقي وهذه الموجودات الحقيقية هي المثل او الصور. ان كل نوع من هذه الموجودات الخارجية أو الأشياء التي نراها باعيننا يقابله مثال هو مصدره وعلته وهذه الصور المثالية لا يمكن ان تتناولها رؤيتنا او يدركها لمسنا ولكن وجودها وجود

حقيقي لانها النموذج الأصيل للصور الممكنة المولودة منها وغير المولودة على السواء .

ان عالم المثل عالم حقيقي ودائم وليس كالعالم المحسوس يتعرض للفناء بل هو فوق ما نسميه بالعمر أو الأجل المحدود وهذه المثل ليست مجرد اخيلة واوهام بل هي موجودات حية وابدية انها صور ونماذج لمصادر المحسوسات » .

ان المثل يقبل التصنيف في يسر ووضع احدها فوق الاخر اي لهذه المثل مراتب يختلف بعضها عن البعض قوة وضعفا والمثال الاعلى هو مثال الخير الذي يشبه الله كل الشبه وتقول النظرية ايضا .

نحن نعرف الموجودات المحسوسة معرفة ظنية اما المعرفة الحقيقية فلا تتسنى لنا الا على اساس المثل المفارقة للمادة ومن هنا كان هدف العلم التثبت من هذه المثل وفهمها ومعرفتها .

والفيلسوف الحق هو الذي يكون في مقدوره ان يدرك هذه المثل التي تقوم وراء المظاهر المتغيرة الخادعة وهو جزاؤه الاوفى مشاهدة اسمى المثل واصفاها . ويستدل افلاطون على وجود المثل بفكرة الاصلح والاشرف لان الكمال هو الغاية لكل شيء وبما ان الكمال لا يتحقق في هذا العالم فلا بد وان يكون متحققا في عالم المثال .[١]

---

(١) الجمهورية = افلاطون ترجمة خاجاز ص ٧٧ و ٩٠ .

ارسطو: يخالف استاذه في نظرية المعرفة كما يخالفه في المثل وهو يعتقد ان المعرفة هي خلاصة للاختبار الحسي والتجربة العقلية.[1]

الكندي: يعتقد ان المعرفة انما تكون عن طريق العقل ومن طريق الحواس ثم من طريق المخيلة التي هي مرتبة وسط بين العقل والحس. ويضيف الى هذه الطرق الثلاث طريق الوحي والالهام الذي يختص به الانبياء وحدهم ويسمي الكندي المعرفة التي تأتي عن هذا الطريق بالمعرفة الالهية او العلم الالهي ويعتقد ان بعض المبادىء التي لا تخضع للجدل العقلي او المعرفة الحسية قد يضمن العلم الالهي لها حلا مضمونا ولا تعارض بين هذين النوعين من المعرفة فالعلم الالهي والعلم الانساني متناسقان متفقان.[2]

اخوان الصفا: يقول الاخوان ان المعقولات صور روحانية تراها النفس في ذاتها بعد مشاهدتها في الهيولى بطريق الحواس وان الله جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات ودلالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا يرتقي به الى معرفة الامور العقلية ومعنى ذلك ان الاحساس هو أول العلوم وان كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيله

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين = الفارابي ص ٤٠.
(٢) الرسائل الفلسفة: الكندي ص ٧٤ و ٨٠.

الاوهام وان كان ما لا تتخيله الاوهام لا تتصوره العقول ومع ذلك فان رسوم الاشياء لا تصبح صورا روحانية الا بتأثير المبادىء العقلية التي تجعل العلوم بكميـات الاشيـاء وكيفياتها وخواصها ومنافعها ومضادها بريئة من الهيولانيات ولا تبلغ النفس هذه الدرجة من التجريد الا اذا اتجهت بعين البصيرة الى نور العقل والا اذا استضاءت بما يفيضه الله عليها من نور حتى تستكمل فضائلها وتصبح عقلا بالفعل مجردة من الهيولى مستغنيـة بذاتها عما سواها من الصور الجسمانية.[1]

ابن سينـــا: تقسم التصورات الذهنية الى قسمين تصورات اوليـة وتصورات ثانويـة فالتصورات الاوليـة تتولد من الاحساس المباشر للاشياء فنحن نتصور الجرادة لاننا ادركناها باللمس ونتصور اللون لاننا ادركناه بالبصر وهكذا جميع المعاني التي تدركها حواسنا فان الاحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري وتشكل من هذه المعاني القاعدة الاولية للتصور وينشيء الذهن بناء على هذه القاعدة التصورات الثانوية فيبدأ بذلك دور الابتكار والانشاء فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الاولية وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وان

---

(١) رسائل اخوان الصفا ج ٢ ص ١٠٥ - ص ١١٠.

كانت منتزعة ومستنبطة من المعاني التي يقدمها الحس الى الذهن والفكر.

وهذه النظرية تتفق مع البرهان والتجربة وعلى ضوئها نستطيع ان نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول والجوهر والعرض في الفكر البشري انها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة.

فنحن مثلا نحس بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة وقد يتكرر احساسنا بهاتين الظاهرتين الغليان والحرارة الاف المرات ولا نحس بعملية الحرارة للغليان مطلقا وانما الذهن الذي ينتزع مفهوم العلّية من الظاهرتين اللتين يقدمها الحس الى مجال التصور. ان هذه النظرية التي تسمى بالنظرية الانتزاعية تكاد ان تكون من النظريات المتفق عليها لدى الفلاسفة المسلمين ولا تختص بابن سينا وحده حتى ان الغزالي الذي يعتبر من أنصار المعرفة القلبية يتفق مع هذه النظرية الانتزاعية اي تقسيم المعرفة الى التصور والتصديق ولكنه يضيف عليها نوعا ثالثا من المعرفة وهو المعرفة بالمكاشفة والذوق ويسميها بمعرفة الحق ويصفها بانها تدرك بالقلب والغزالي يعبر عنها بعلم الباطن وغاية العلوم ويقول عنه انه نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة انها المعرفة

الحقيقية بذات الله وصفاته وبافعاله وبحكمته في خلق الدنيا والاخرة.

ان هذا العلم هو علم المكاشفة الذي به يزول الخطأ حتى يتضح الحق جلية واتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا نشك فيه.

اما الشروط التي تشترط للحصول على هذه المعرفة وان كانت غير مضمونة ولكنها تجعل القلب مستعدا للاستفاضة من عالم الملكوت.

ان تفريغ القلب من شواغل الدنيا مع الزهد فيها ثم التوجه الى الله لسانا وقلبا فهو يضمن اشراق النور في قلب الانسان والافاضة عليه من اسرار الملكوت.[1]

ابن باجـه: يقول هذا الفيلسوف الأندلسي الذي كان يعتبر في القرن السادس الهجري ان المعرفة انما تكون بالنظر العقلي وحده وهو يخالف الغزالي في المعرفة القلبية والمشاهدة والانكشاف ويرى ان هذا النوع من المعرفة المزعومة على حد تعبيره يحجب الحقيقة بدلا من ان يكشف عنها فطريق المعرفة هو الحواس فقط وكل ما نعرفه يجب ان يكون قد مرّ بحواسنا فعلا او يكون قد مرّ بحواسنا شيء يشبهه ويقوم مقامه فالصور الروحانية لشيء ما تحصل في الذهن اذا كانت قد مرّت يوماً بحواسنا هي او شبيهها فالمعرفة اليقينية تحصل اذن اما

(١) المنقذ من الضلال = الغزالي ص ١٦ = ١٨ ٣٢.

بالحس او بالقياس. وهكذا نرى أنه لا يمكن ان توجد الصور في الذهن خلوا من الحس لان هذه الصور الذهنية تكون دائماً مؤلفة من صور مرت بالحس المشترك بعد ان تكون قبل ذلك قد مرّت بالحواس.

وهناك امور نعرفها بحاسة واحدة فاللون نعرفه بالعين وحدها والصوت ندركه بالاذن وحدها ولكن ثمة مدركات لا نستطيع ادراكها الا بجملة حواس مثل «الحياة» فاننا احيانا لا نستطيع ان نعرف اذا كان انسان ما حيا الا اذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ثم استمعنا الى نبضات قلبه.

والحواس تخدع بلا ريب فنرى الاشياء على غير حقيقتها غير ان الخداع لا يأتي من الحواس وحدها بل يأتي من القوة الفكرية ايضا.

فان القوة الفكرية تخطيء احيانا من ذلك مثلا ان يعرف الانسان شخصين فاذا اتفق ان رأى احدهما مرة ظن انه الاخر.

ومن المشهور ايضا ان الانسان يخطيء في حل الاعمال الحسابية وفي تقدير المساحات وتدبير اموره مما يدل على ان الفكر يخطيء احيانا.[1]

ابن طفيل: يذهب ابن طفيل الى ان ثمرة التصرف هي

(١) تدبير المتوحد = ابن باجة ص ٧٧.

المعرفة بالكشف والمشاهدة والاشراق اما ماهية ذلك الكشف وتلك المشاهدة فلا يمكن الكلام عليها الا رمزا لان تلك الحال حال غريبة لا يستطيع اللسان ان يصفها ولا الالفاظ ان تعبر عنها ويصف ابن طفيل هذه الحال بقوله:

«انه (اي حي بن يقظان) لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاعياد (اي الاشياء المادية التي تغاير الاشياء المجردة) وعندما افاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق وان حقيقة ذاته هي ذات الحق بل لبس ثمة شيء الا ذات الحق، اما الاشراق فهو ادراك قوانين الوجود بالحدس من غير تطلب لها من طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدي اليهم بهذا الاشراق علما حقيقيا صحيحا ومعرفة بالغيب ايضا ويطلعهم على حقائق الامور كلها »[1].

صدر الدين الشيرازي: ان المظهر الاساسي لفلسفة صدر الدين ذلك المظهر الذي يميزه عن كل الفلسفات التي سبقته هو

---

(١) حي بن يقظان = ابن طفيل ص ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩.

جمعه بين المدرستين الفلسفيتين المعروفتين مدرسة الاشراق اصحاب افلاطون وافلوطين من اليونانيين والسهروردي الشهيد من الاسلاميين ومدرسة المشائين اصحاب آرسطو من اليونان وابن سينا من المسلمين ولعل صدر الدين هو الفيلسوف الوحيد الذي استطاع ان يجد حلا لهذا النزاع الموروث القديم بين هاتين المدرستين اللتين طال عمرهما عشرين قرنا واصحاب كل منهما يسخرون بالاخر بجانب النقد اللاذع والتهكم الجارح.

غير ان الجدير بالذكر انه لم يكن من السهل التوفيق بين قوم يرون الاستدلال العقلي والدليل المنطقي حجر الاساس للوصول الى معرفة حقائق الاشياء وقوم يسخرون بالاستدلال العقلي والمنطقي ويرونه لا يغني من الحق شيئا وانما المعرفة الحقيقية لا تدرك ولا يمكن الوصول اليها الا بالاشراق الملهم الذي يفيضه على القلوب واهب الصور فحينئذ ينفتح على القلب من أبواب العلم ما لا تدركه اية حاسة مادية ولا يمكن الوصول اليه بالدليل والبحث والقيل والقال.

اما صدر الدين فيقول ان الاشراقيين على خطأ اذا لم يضيفوا الى اشراقهم الاستدلال المشائي وان المشائين على خطأ اذا لم يضيفوا على استدلالهم العقلي والعلمي النور الاشراقي. ان الاشراق والاستدلال كل منهما

مكمل للاخر فلا الاشراق بوحده ولا الاستدلال بوحده يغني من الحق شيئا. ان الوصول الى المعرفة الحقيقية ينبغي ان يكون من طريقين طريق علمي وطريق اشراقي وهذا الاخير هو جزء مكمل للطريق العلمي وهكذا اراد صدر الدين ان يجمع بين هاتين النظريتين المتناقضتين اللتين يكون البعد بينهما بعد المشرقين.

ان صدر الدين عندما يدلي برأيه هذا يعترف في نفس الوقت بأنه هو نفسه سلك الطريقة نفسها للوصول الى كثير من الحقائق المجهولة لديه وانه سلكها بالذات عندما كانت الادلة العقلية والعلمية تستعصي عليه ولا تفي بالغرض ولا توصله الى النتيجة التي كان يرمي اليها.

كان فيلسوفنا في مثل هذه الحال يأوي الى كهفه ويعتكف اياما لا يخرج منه وهو يقضي ساعاته في التوجه الى الله متضرعا اليه حتى تنكشف له الابواب المغلقة من المعارف والعلوم تلك العلوم التي لم يستطع أحد الوصول اليها بالجهد العلمي والدليل العقلي.

وصدر الدين يعترف اعتراف المخلص الصادق الامين ان الله تعالى كان يستجيب له دعواته وحينئذ كان يخرج من كهفه واعتكافه وقد اصبح كل ما استعصى

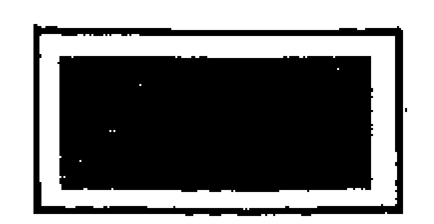
على العقل والعلم واضحا ظاهرا لديه كالشمس في رائعة النهار.

على هذه النظرية بنى صدر الدين فلسفته الجديدة والتي اشتهرت باسمه وظلت طوال ثلاثة قرون كالطود الشامخ لا يناهزها ولا يعارضها كل اولئك المفكرين من الفلاسفة الذين ظهروا في المشرق الاسلامي بعد صدر الدين والى يومنا هذا.[1]

---

(١) الأسفار = صدور الدين الشيرازي ط - طهران ج ٤ = ص ٥ - ٧ - ٩.

سبينوزا
١٦٣٢ - ١٦٧٧



في عام ١٦٣٢ ولد باروخ سبينوزا في امستردام، من اسرة برتغالية يهودية وكان أبوه تاجرا ناجحا ود لو انخرط ابنه في سلك التجارة عسى ان يكون له خلفا الا ان سبينوزا آثر حياة العلم على المال كما انه اهتم اهتماما بالغا بديانة قومه وتاريخهم وكتبهم فدرس التوراة وشروحها وهكذا شروح ابن ميمون على الكتب الدينية اليهودية كما انه درس الفلسفة في كتب فلاسفة اليهود امثال ابن جبريل وموسى القرطبي وقد تأثر سبينوزا برأي موسى القرطبي في وحدة الله والكون واعتبارهما حقيقة واحدة.

ولقد اثارت هذه المسائل الفلسفية في ذهن سبينوزا شكوكا واسئلة لم يجد لها حلا في ديانته اليهودية وفي فلسفتها فبدأ يدرس اللغة اللاتينية حتى استوعبها وعن طريقها استطاع ان يفهم الفكر الاوروبي القديم والاوسط فدرس سقراط وافلاطون وارسطو كما درس فلسفة الذريين ديمقريطس وجماعته فنالت منه اعجابا عظيما. كذلك درس فلسفة « برونو » ذلك الثائر الذي أنفق حياته في التجوال من بلد الى بلد والذي حكمت عليه محكمة التفتيش آخر الامر

ان يقتل « من غير ان يراق دمه » اي ان يحرق حيا واول ما استرعى نظر سبينوزا من اراء (برونو) هي فكرته عن وحدة الوجود فكل الحقيقة واحدة في عصرها واحدة في علتها والله وهذه الحقيقة شيء واحد.

في عام ١٦٥٦ استدعي سبينوزا امام شيوخ الكنيس اليهودي كي يبرىء نفسه من التهم التي وجهت اليه حول عقيدته في الله والنفس والملائكة والخلود الا ان سبينوزا لم يرض الشيوخ باجوبتـه بل رفض الراتب السنوي الذي عرضوه عليه اذا ما ترك الآراء التي تعارض بعض نصوص التوراة والشريعة اليهودية. وهكذا حل على سبـينوزا غضب قومه وشيوخهم واننا نستطيع ان نعرف مدى ذلك الغضب الجارف في صيغة الحرمان الذي أصدرها الكنيس بحقه بالنص التالي:

« ان رؤساء مجمع الكنيس يعلنون على رؤوس الاشهاد انه بعد ان تأكدوا من آراء باروخ سبينوزا وأفعاله الشريرة وبعد ان حاولوا معه جادين بمختلف الاساليـب وباذلـين له شتى الوعود كي يحولوه من اتجاهاته الشريرة ونظرا لعدم تمكنهم من دفعه الى اسلوب افضل للتفكير ونظرا لان مجهوداتهم تلك قد جاءت بعكس ما يتوخون اذ انهم كانوا يزودون يوما بعد يوم بالمزيد من البراهين على الهرطقات المرعبة التي يقول بها سبينوزا ويدين وعلى الوقاحة التي يعلن بها عن

هـذه الهرطقـات وينشرها في الخارج. ونظرا لان الكثيرين من الشهود العدول قد شهدوا بحضور سبينوزا المذكور لذلك فلقد ادين بجميع ما وجه اليه من اتهامات ونظرا لان رؤساء مجمع الكنيس قد راجعوا القضية برمتهـا وحصوها تمحيصا لذلك قرروا وبموافقة المستشارين على ذلك حرمان سبينوزا المذكور وبتره من شعب اسرائيل اعتبارا من هذه الساعة الراهنة مع اللعنة التالية:

انـنا بحكم الملائكة وبمنطوق حكم القديسين نحرم ونمقـت ونلعن وننبذ باروخ سبينوزا وان الطائفة المقدسة باجمعها وامام الكتب المقدسة نوافق ونلفظ على سبينوزا جميع اللعنات المدونة في سفر الشريعة فليلعن نهارا وليلعن ليلا وليلعن وهو نائم وليلعن وهو صاح وليلعن في خروجه وليلعن في دخوله ولنتضرّع لله الا يغفر له أبدا والا يعترف به مطلقا وليلتهب غضب الله نيرانا تنصب على هذا الرجل وليمح اسمه من تحت القبة الزرقاء واننا لنحذر هنا الجميع من الا يخاطبه احد بكلمة والا يراسله احد بكتابة والا يؤدي خدمة له والا يسكن احد واياه تحت سقف واحد والا يقترب منه مسافة تقل عن اربعة اذرع والا يقرأ اي واحد اي شيء يمليه او تخطه يده ».

تلقـى سبينوزا هـذه الصيغـة المطولة بالحرمان

واللعن والطرد تلقاها بنفس هادئة صامتة وقال: «انه لا يرغمني على أي شيء لم يكن ينبغي علي فعله في اية حال».

اعتزال سبينوزا واضطهاده:

اعتزل سبينوزا قومه وجماعته وهم بدورهم نبذوه حتى ان والده طرده وتبرأ منه واخته احتالت عليه في سلب ميراث كان له، فرفع سبينوزا الامر الى القضاء وعندما ربح الدعوى وهب المال لاخته ولم ينته الأمر عند هذا الحد فقد أراد أحد الشباب من اليهود ان يطعنه بخنجره كي يتقرب الى الله بدمه الا ان الفيلسوف استطاع ان ينجو بنفسه بعد أن اصيب بجرح في عنقه. وهكذا عرف سبينوزا انه لا يستطيع ان يعيش هادئا مصونا في وسط قومه واذا ما أراد العافية والسلامة فاما ان يترك بلده او يعيش فيه متنكرا لا يعرفه احد من المناوئين والخصوم الالداء واختار الشق الثاني حيث استأجر غرفة في منزل منعزل عن مدينة امستردام واستبدل اسمه باسم (نبدكت) وأخذ يكسب قوته بادئ الامر من تعليم الاطفال في احدى مدارس المدينة ثم اشتغل بعد ذلك بصقل العدسات الزجاجية وهي مهنة كان قد تعلمها ايام حياته في الجماعة اليهودية.

مرت على سبينوزا سنوات عجاف عاش في خلالها بعيدا عن الناس باسم (نبدكت) ألف في خلالها كتبه الفلسفية منها (أصول الفلسفة الديكارتية) ورسالة (في الدين والدولة) وهذه

الاخيرة صدرت خلوا من اسم المؤلف فحرمت الحكومة بيعها.

لقد أحدث هذا الكتاب ضجة تصدى كثير من الناس لتنفيذ ما ورد فيها من آراء ولعل أطرف رسالة وصلت الى سبينوزا حول كتابه ذاك هي رسالة من تلميذ سابق له هو البرت برج الذي خاطب استاذه القديم بالعبارات التالية:

«لقد زعمت انك وجدت الفلسفة الصحيحة اخر الامر فكيف عرفت ان فلسفتك اصدق مما درس في العالم من قبل ومما يدرس الان ومما سيدرس في الايام المقبلة من فلسفات وليذع ما قد تنتجه الايام المقبلة فهل اختبرت الفلسفة كلها قديمها وحديثها التي يدرسها الناس في الهند وفي انحاء الدنيا جميعا واذا سلمنا انك قد اختبرتها اختبارا صحيحا فمن أدراك انك قد تخيرت منها أصحها... كيف تجرؤ ان تضع نفسك فوق رجال الدين جميعا والانبياء والقديسين والشهداء والعلماء ومعلمي الكنيسة. الا أنك لانسان منكود ودودة تسعى على الارض نعم انك حية وطعام للدود فكيف تعارض الحكمة الخالدة بكفرك اللعين. علام بنيت هذا المذهب الاحمق المأفون. أي غرور شيطاني دفعك أن تصدر حكماً في المعجزات التي يعترف الكاثوليك أنفسهم بأنها فوق العقول»[1].

---

(١) Nouveau Precire du phelosophe A Camillier vll p. 220.

ولنستمع الى جواب الفيلسوف الذي لم يسلك طريق المهاترات والتنابز بالالقاب بل أجاب الخصم بكل وقار وحشمة وهدوء:

«انت يا من تزعم انك قد وجدت اخر الامر اصدق الادباء وأحسن المعلمين ثم قصرت ايمانك عليهم كيف عرفت انهم احسن من علموا الاديان من قبل ومن يعلمونها اليوم ومن سيعلمونها بعد اليوم هل اختبرت كل هذه الديانات قديمها وحديثها التي يتعلمها الناس هنا وفي الهند وفي أصقاع الارض جميعا حتى ولو سلمت انك قد اختبرتها اختبارا صحيحا فمن أدراك انك قد تخيرت منها اقومها»[1][2].

اذا كان سبينوزا يعيش حياة العزلة وكان يخاف على نفسه من شرور اليهود والمتعصبين الا ان طائفة كبيرة من الناس قد اعجبوا بنبوغه وعبقريته حتى ان لويس الرابع عشر ملك فرنسا اجرى على الفيلسوف راتبا سنويا وفي مقابل هذا العطف اهدى سبينوزا الى الملك أحد كتبه الخالدة. وهذا يعني ان شهرة سبينوزا تجاوزت الحدود الضيقة التي زعم الكنيسيون انه سيعيش فيها بل وصلت الى ممالك اخرى واسماع ناس اخرين.

وفي عام ١٦٧٧ مات سبينوزا بعد ان أضناه مرض السل

---

(١) Nouveau Precire du phelosophe A Camillier v II 230.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثه يوسف كرم ص ١٠٨ = ١١١ ص ١١٦.

الذي ورثه عن ابويه فوقع نبأ موته من أكثر الناس موقعا اليما وسار الناس من كل طبقة وراء نعشه حتى يكفروا عن الخطيئة التي ارتكبوها بحقه عندما كان حيا، والان وبعد ان القينا الضوء على حياة الفيلسوف لا بد وان نشير الى بعض كتبه الفلسفية كي نكون على بينة من آرائه وحتى نجد بعض الاسباب التي ادت الى اضطهاده واعتزاله عن المجتمع الذي كان يعيش فيه.

(١) رسالة في الدين والدولة:

لعل هذا الكتاب سبب الكثير من الشقاء والبؤس لهذا الفيلسوف المارق على العقيدة اليهودية والذي اراد ان يفسر الانجيل حسب نزعته الفلسفية يقول سبينوزا: فإنّ لغة الانجيل قد جاءت وكلها مجازات واستعارات وهذا التزويق البياني متعمد فيه اولا بسبب النزعة الشرقية الى الادب الرفيع وميله الى تزويق الالفاظ وثانيا لان الانبياء والقديسين لا بد لكي يحملوا الناس على اعتناق مذاهبهم ان يثيروا الخيال ولذا تراهم يبذلون وسعهم لطبع انفسهم وكتبهم بطابع الشعب الذي يعيشون فيه... فيجب اذن ان تلائم ما فيه عقلية الشعب ما وجد الى ذلك سبيلا: ان الكتاب المنزل لا يفسر الاشياء باسبابها ولكنه يرويها باسلوب يؤثر في نفوس الناس وخاصة جمهورهم لكي يحملهم على التفاني في العقيدة. فليس موضوع الكتاب المنزل اقناع العقل

بل جذب الخيال والسيطرة عليه ولهذا يكون فيه ذكر المعجزات، فقد يظن السذج من الناس ان قوة الله وسلطانه لاتتجليان في وضوح الا بالحوادث الخارقة التي تناقض الفكرة التي كونوها عن الطبيعة... انهم يحسبون ان الله يكون معطلا ما دامت الطبيعة تعمل في نظامها المعهود وعكس ذلك صحيح ايضا اي ان قوة الطبيعة والاسباب الطبيعية هي لتي تتعطل ما دام الله فعالا، وهكذا هم يتخيلون قوتين منفصلتين احداهما من الاخرى، قوة الله وقوة الطبيعة؛ ويميل الانسان الى العقيدة بان الله يحطم النظام الطبيعي للحوادث من اجلهم، فنرى ان اليهود يعللون اطالة النهار؛ وتأخير غروب الشمس بانها معجزة تثبت انهم شعب الله المختار.

ويقول سبينوزا ايضا، ان الانجيل لو فسر على هذا الاساس، لما وجدوا فيه شيئا يناقض العقل اما اذا تمسكوا بحرفيته فهم لا شك مصادفون كثيرا من الاخطاء والمتناقضات اما التفسير الفلسفي فيكشف فيه وراء استار البيان والشعر فكرا عميقا.

ان من يمعن النظر في الاراء التي تقدمت يلمس فيها بوضوح اساس فلسفة سبينوزا المتمثلة في وحدة الوجود واننا سنستعرض في ختام هذا الفصل معنى الفكرة بصورة تفصيلية وسنشير الى اراء سبينوزا في هذا الموضوع.

اصلاح العقل:

يستهل سبينوزا كتابه هذا بفصل من ايات الادب الفلسفي يحدثنا فيه عما دفعه الى اعتناق الفلسفة دون ما عداها فيقول:

«بعد ان علمتني التجربة ان كل ما يحدث في الحياة العادية عبث وباطل ورأيت ان الاشياء التي كنت أخشاها وكانت تخشاني ليس فيها خير وشر الا بمقدار ما يتأثر به العقل. اعتزمت اخيرا ان ابحث عما اذا كان هنالك شيء يصح ان يكون خيرا بحق، ويمكن للعقل ان يتأثر به الى حد يستغني به عن كل شيء آخر، أقول اني اعتزمت ان أرى هل استطيع ان أكشف وان أبلغ المقدرة على التمتع بالسعادة السامية الدائمة الابدية:

لقد وجدت في الشرف والثراء حسنات كثيرة وانه كلما ازداد ما يملكه الانسان من ايها ازدادت سعادته وازداد تبعا لذلك تحمسا للاستزادة منها ولكن ان خاب امل الانسان فيها يوما احس في نفسه اعمق الالم. اما العقل فلا يظفر بسعادة يشوبها الالم والحزن لان سعادته خالدة ابدية غير محدودة، ان الخير الاسمى هو معرفة الاتحاد بين العقل وسائر الطبيعة كلها وكلما ازداد العقل علما ازداد فهما لقوة ولنظام الطبيعة وكلما

ازداد فهما لدوافعه وقواه ازداد مقدرة على توجيه نفسه وعلى ان يضع القوانين لنفسه وكلما ازداد فهما لنظام الطبيعة ازداد تمكنا من تحرير نفسه مما لا فائدة فيه وتلك وحدها هي سبيل السعادة، اذن فالعلم قوة وحرية والسعادة الدائمة هي في تحصيل المعرفة ولذة الفهم ».

الاخلاق:

يعتبر كتاب الاخلاق من أهم الكتب التي انتجها سبينوزا، وقد كتبه فيلسوفنا كما تكتب البراهين الهندسية فلذلك جاء الكتاب موجزا غامضا يعسر فهمه على الكثرة الغالبة من القراء وها نحن نتناول شرح هذا الكتاب بالايجاز والاختصار.

لقد قسم سبينوزا كتابه في الاخلاق الى خمسة أقسام:

يتناول في الاول منها الله تعالى وفي الثاني الطبيعة وأصل النفس الانسانية أما في الثالث فيتناول أصل وطبيعة الأعراض وفي الرابع عبودية الانسان بينما خص القسم الخامس منه بقوة العقل والحرية الانسانية.

ويبدو أن سبينوزا طرح مقولاته الفلسفية والمبادىء الاساسية بطريقة هندسية ففي الكتاب الاول على سبيل المثال يطرح عددا من التعريفات للعلة بذاتها والشيء والجوهر والصفة وغير ذلك ويقدم قائمة تتألف من مبادىء

رئيسة تمثل بديهيات مذهبه الفلسفي في الله. ثم يقدم البراهين على قضايا فلسفية بطريقة اصحاب الهندسة معتمدا في ذلك على التعريفات والمبادئ الأساسية والبديهيات. ويصدق نفس الشيء فيما يتعلق بالقسم الثاني الذي بدأه مجموعة من التعريفات والمبادئ الفلسفية وهكذا ينقل سبينوزا بالطريقة الهندسية نفسها محققا في النهاية طريقا وبناء فلسفيا يقدم على الطريقة الهندسية.

الطبيعة والله. يذهب سبينوزا الى أن في الكون حقيقة شاملة يسميها جوهرا ولا يعني بهذه الكلمة مدلولها المباشر الذي يفهم منها وهو مادة الشيء أو عنصره وانما يقصد بها الحقيقة الكائنة وراء الاشياء فما عدا الجوهر وهي الاشياء التي تقع تحت الحس فاعراض زائلة فانية.

فانت وجسدك وأفكارك وغيرتك ونوعك الانساني وأرضك التي تعيش عليها ان هي الا اعراض زائلة واما الذي لا يزول فهي الحقيقة التي لا تخضع للزوال والفناء.

وهذا يعني أن سبينوزا يقسم الكون الى جوهر وعرضي الى قديم وحادث. الجوهر هو الله تعالى وما سواه الاعراض. الله قديم وما سواه حادث والاعراض والاشياء الحادثة كلها من فعل الله تعالى ولتوضيح هذه الفكرة نستمع الى فيلسوفنا ليحدثنا عنها:

«اني أتصور الله والطبيعة في صورة تخالف كل

المخالفة الصورة التي يرسمها المسيحيون. انني اعتقد ان الله هو السبب الكامن للاشياء كلها. اني ازعم ان كل شيء كامن في الله وكل شيء يحيا ويتحرك في الله واني متفق في ذلك مع القديس بولس ومن الخطأ الجسيم ان يقول قائل انني اريد ان أبين أن الله والطبيعة شيء واحد والقائلون عني بذلك يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة معينة من المادة المجسدة كلا لست أريد ان أقول شيئا كهذا. ونحن نتساءل ههنا وبعد ذكر هذا النص من كتاب سبينوزا ما يعني هذا الفيلسوف بكلامه كل شيء كامن في الله قد يريد فيلسوفنا من هذه العبارة ان قوانين الطبيعة واوامر الله الخالدة شيء واحد بعينه وان كل شيء ينشأ من طبيعة الله اللانهائية. فارادة الله وقوانين الطبيعة اسمان يطلقان على مسمى واحد وكل ما يقع للعالم من أحداث ان هو الا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة اي انها نتيجة لارادة الله التي لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل فالعالم مسير في طريق مرسوم ليس عن السير فيه من محيص ذلك لأن قوانين الطبيعة (أي ارادة الله) لا تتبدل ولا تتغير وهي لا بد أن تنتج نتائجها من غير نظر الى الانسان ورغبته فمن أفدح الاخطاء ان نظن ان حوادث العالم تدور حول محور الانسان اذ من الوهم في نظر سبينوزا ان نضع البشر في مركز العالم».[1]

(١) Nouveau Precire du phelosophe .A. Camillier v.II P 125.

ولذلك يقول ان أساس الاخطاء التي زل فيها كثير من الفلاسفة هو ادخال المقاييس البشرية في سر العالم ومن هنا نشأت مسألة الخير والشر غافلين عن أن الله فوق خيرنا وشرنا وان الخير والشر نسبيان يتبعان أذواق البشر وأغراضهم يقول سبينوزا :

« ان الانسان يحكم أحيانا على حوادث العالم بانها عبث أو شر لأنه لا يرى الكون الا من جانب واحد فهو جاهل بنظام الطبيعة وقانونها الشامل وتماسكها وتكوينها كلا واحدا وهو يريد ان تكون الأشياء فوق ما يبغي مع ان ما يحكم عليه الانسان بالشر ليس شرا بالنسبة الى قانون الطبيعة ونظامها فالخير والشر كلمتان لا تدلان على شيء ايجابي بل هما آراء شخصية تتميز بتغير ظروف الانسان ولا تعترف بهما الحقيقة الخالدة وقل هذا في القبيح والجميل اذ هما أمران اعتباريان لا يدلان على حقيقة واقعة انني لا أعزو للطبيعة جمالا ولا قبحا، فان الاشياء لا يمكن ان تسمى جميلة او قبيحة او انها حسنة الترتيب او سيئة الا بالنسبة الى مداركنا نحن فان كانت الحركة التي تستقبلها الاعصاب من الاشياء التي امامنا بواسطة الاعين تؤدي الى الاريحية فانها عندئذ تسمى جميلة وان لم تكن كذلك سميت قبيحة ».(٢)

---

(١) Nouveau Precire du phelosophe ,A. Camillier v. 12 p 130.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ١٤ .

المادة والعقل:

هل صحيح ان المادة والعقل مستقلان لا يتصل احدهما بالاخر كما ذهب اليه (مالبرانش) وانهما يسيران في خطين متوازيين يجيب سبينوزا عن ذلك بقوله:

«ليس العقل مادة ولا المادة فكرا فلا يؤثر العقل في الجسم ولا يؤثر الجسم في العقل ولا هما مستقلان متوازيان اذ ليس هناك عمليتان وليس هناك وجودان - مادة وعقل - بل ان في الكون شيئا واحدا وعملية واحدة تراها من الداخل فكرا ومن الخارج حركة نعم هنالك وجود واحد يظهر تارة عقلا وطورا مادة ولكن ليس في الواقع الا مزيج مندمج من العنصرين واذن فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما في الاخر لانهما ليسا شيئين بل شيئا واحدا فلا يستطيع الجسم ان يحمل العقل على ان يفكر ولا يستطيع العقل ان يحمل الجسد على ان يتحرك او يسكن او يتخذ وضعا آخر»(١)

العقل والاخلاق والحرية:

للاخلاق الكاملة او بعبارة اخرى للمثل الاعلى للاخلاق صور ثلاث اولها ما دعا اليه بوذا والمسيح من رحمة ولين

(١) Nouveau Precire du phelosophe ..A. Camiller v = II - P. 135.

واعتبار الناس جميعا سواسية لا يمتاز رجل عن رجل وهما يدفعان الشر بالخير ويوحدان بين الفضيلة والحب ويميلان في السياسة الى الديمقراطيـة المطلقـة وثانيهما مـا دعـا اليه ماكيافيلي ونيتشه من تجسيد القوة وعدم المساواة بين الناس وهما يدعوان الى القتال اذ يريان ان فيما فيه من اخطار وانتصار لذة الحياة كلها وعندهما ان الفضيلة هي القوة وينادیان في السياسة بتسليم الحكم الى طبقة ارستقراطية وثالثها اخلاق سقراط وافلاطون وارسطو الذين ينكرون امكان تطبيق احد المثالين السابقين تطبيقا مطلقا عاما فلا القوة وحدها ولا الرحمة وحدها تستطيع ان تسود وهم يعتقدون ان العقل المثقف الناضج وحده هو الذي يستطيع ان يحكم تبعا للظروف المختلفة.

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا

مضر كوضع السيف في موضع الندى

وهم بذلك يوحدون بين الفضيلة والعقل ويرون ان الحكومة السياسية ينبغي ان تكون مزيجا من الارستقراطية والديمقراطية.

تلك صور ثلاث من الاخلاق المثالية كما رآها الفلاسفة في عصور مختلفة وقد تناولها سبينوزا فآخى بينها وأدمجها جميعا في وحدة منسجمة يتخذ سبينوزا السعادة غرضا للاخلاق وعرف السعادة بانها وجود اللذة وشفاء الالم ولكن الالم واللذة نسبيان وليسا مطلقين فاللذة هي انتقال الانسان من

حالة كمال ادنى الى حالة اعظم كمالا والالم هو انتقال الانسان من حالة كمال اعظم الى اخرى اقل كمالا.

فالعواطف والمشاعر هي في حقيقة امرها تحرك وانتقال نحو الكمال والقوة والفضيلة انما هي قوة العمل فكلما استطاع الانسان ان يحتفظ ببقائه وان يبحث عما ينفعه كان قسطه من الفضيلة اعظم ولا يمكن لانسان ان يترك شيئا يعلم انه خير له الا اذا كان يؤمل خيرا اكبر منه وان من الواجب على الانسان ان يحب نفسه وان يلتمس ما ينفعه وان يبحث عما ينتقل به الى حالة اكمل من حالته ولا خطر من حب الانسان لنفسه ما دام العقل لا يطلب شيئا يعارض سير الطبيعة.

ولا يؤمن سبينوزا بقيمة التواضع ويرى انه من جانب القوي لا يكون الا خداعا يضلل به الناس وهو من جانب الضعيف خجل وهو في كلتا الحالتين يستتبع نقصا او فقدانا للقوة، ويلوم سبينوزا لوما مرّا اولئك الذين اكل الحقد والحسد والكراهية قلوبهم ويقول انها نزعات خبيثة تفسد المجتمع ولكن يمكن التخلص منها بسهولة فالكراهية مثلا يمكن قتلها بالحب لانك لو رددت مقت الحقود بعاطفة الحب ازلت من صدر عدوك مقته على الفور اما اذا بادلته كرها بكره فانك بذلك توسع هوة الخلاف.

والحرية الحقة هي سيطرة العقل على الانسان والتخلص من اغلال العواطف العمياء التي لا تستنير بهدي العقل

وارشاده فلن يكون الانسان حرا الا بقدر ما هو عالم عاقل ولكي تكون انسانا اعلى لا ينبغي ان تتحرر من قيود المجتمع ونظامه بل ان سمو الانسانية في التحرر من تحكم الغرائز وبهذا وحده يكمل الرجل الحكيم وان من يحيا حياة الفضيلة مسترشدا بحكم العقل تراه حين يلتمس ما ينفعه يراعي ان يكون ذلك نافعا للبشر ايضا لانه لا يرى خيرا لشخصه الا فيما يعود بالخير على البشر جميعا وان اردت ان تكون عظيما فلا تحاول ان تضع نفسك فوق اعناق الناس لتحكمهم بل حسبك ان تدفع عن نفسك شرور شهواتك العمياء فالعظمة الحقة في حكمك لنفسك انت وحكم الانسان لنفسه هو اسمى ما ينشد من حرية وهي حرية ارفع وانبل مما يطلق عليه الناس اسم (الارادة الحرة) فليس في تقييد ارادة الانسان ما يهبط باخلاقه بل ان ذلك ليسمو بها الى مستوى رفيع لانه يعلم الانسان الا يحقر احدا او يسخر من احد والا يغضب او يحقد على احد اذ الناس في الواقع براء مما يقترفون من آثام لانهم لا يعرفون ما يفعلون.

ويطالب سبينوزا المجتمع الانساني بان لا يصب الغضب على المجرمين فان انزلنا بهم العقاب لسلامة المجتمع فينبغي ان يكون مشوبا بروح العطف والتسامح.

هذا وان عقيدة الانسان بالجبر تقوي من عزائمه وتشدده فاذا ما علم المرء في يقين ثابت ان كل شيء في العالم انما يقع باوامر الله الخالدة التي لا تغير ولا تبدل فعندئذ يغتبط

ويرضى عن كل ما يصادفه في الحياة من خير وشر، ان كل ما يصادف الانسان في حياته جزء من بناء الكون المحكم ولا بد منه لكي يتم الانسجام والاتساق وان من الواجب على المرء ان يبستم للامام على اية حال اذ لا بد مما ليس منه بد وهكذا تعلمنا هذه الفلسفة الجبرية الا نبتئس بالموت بل ان أقل ما يفكر فيه الرجل الحي هو الموت.

ويختم سبينوزا كتابه الاخلاق بهذه العبارات:

ان الذين ينظرون الى الفضيلة كانها اذلال النفس ثم ينتظرون ان يجزيهم الله عنها جزاء أوفى، لأبعد ما يكونون عن فهم الفضيلة فهما صحيحا افليست الفضيلة وخدمة الله هما السعادة نفسها والحرية العليا؟ ليس النعيم في الثواب عن الفضيلة ولكنه في الفضيلة نفسها.»[١]

الرسالة السياسية:

كتب سبينوزا هذه الرسالة في أعوامه الاخيرة وقد عجل به الموت قبل ان يفرغ منها وهذه الرسالة على صغرها مليئة بالافكار العميقة انه يدافع فيها عن الديمقراطية دفاعا شديدا.

يقول سبينوزا في هذه الرسالة: ان الناس كانوا قبل نشأة المجتمع يعيشون فوضى لا ينتظمهم قانون ولا يسودهم نظام وكانت القوة عندهم الحق وعندما رضي الناس ان يكون

(١) Nouveau Precire du phelosophe. A. Camillier v.II P 220

عضوا في المجتمع قبل ان يتنازل عن بعض قوته فلكل فرد ان يستعمل قوته في اكتساب مصالحه على شرط الا يتعدى على حرية الاخرين التي يجب ان تكون مساوية لحريته وبذلك يكون الفرد قد أعطى للجماعة جزءاً من قوته الطبيعية في مقابل ان تمكنه الجماعة من استغلال ما بقي له من القوة الى أقصى حد مستطاع دون ان يخشى على نفسه خطراً واعتداء .

فاساس المجتمع نظام خفي كامن وراء نزعات الافراد المتضاربة في المظاهر فالدولة الكاملة ينبغي ان لا تحد من قوة الفرد الا بمقدار ما تتقي به خطر هذا الفرد على بنائها وكيانها فليس الغرض الاقصى من الدولة ان تسيطر على الافراد ولكن الغاية منها ان تحرر كل انسان من الخوف حتى يستطيع ان يعيش في امن تام دون ان يضر نفسه او يؤذي جاره يقول سبينوزا بعد هذه المقدمات:

« اني اكرر القول بان ليست غاية الدولة ان تحول الكائنات العاملة الى حيوانات متوحشة او آلات بل ان الغرض منها هو ان تمكن اجسامهم وعقولهم من العمل في امن . ان غاية الدولة الحقيقية هي ان تكفل الحرية فالحرية هي غرض الدولة الاسمى فكلما قلت رقابة الدولة على العقل ازداد المواطنون والدولة صلاحا ومن أفدح الاخطار التي تهدد كيان المجتمع ان يمتد سلطان الحكومة من أجسام الناس واعمالهم الى نفوسهم وأفكارهم . »(١)

---

(١) Nouveau Precire du phelosophe .A. Camillier v.II 230.

هذه نبذة موجزة من آراء هذا الفيلسوف في السياسة والحرية انها اذاً تركت اثرا قويا في مجرى الفكر وتأثر به فلاسفة كثيرون ويكفي ان نعرف ان هيجل الفيلسوف الالماني الكبير قال في سبينوزا «لن تكون فيلسوفاً الا اذا درست سبينوزا اولا».

والان وبعد ان درسنا بعض الملامح الفكرية لاسبينوزا لا بد وان نتعرض في الختام لخلاصة المذاهب المختلفة في وحدة الوجود لان هذه النظرية كما أشرنا اليها تعتبر حجر الزاوية في فلسفة سبينوزا وهو يتبناها في كتابه الاخلاق السالف الذكر فلنبحث هذه النظرية من زواياها المختلفة لنعرف الحق من الباطل منها.

وحدة الوجود:

ماذا يقصد من هذه الكلمة وما الذي تعنيه وحدة الوجود. حقا ان هذه الكلمة سببت الكثير من المشاكل للفلاسفة الذين نادوا بها كما انها سببت الكثير من العناء للذين لم يعرفوا معناها فتخبطوا في الظلام باحثين عن الفلاسفة حتى يصبوا عليهم جام الغضب ونار الحقد.

ان الفكرة هذه بحد ذاتها غامضة وقابلة للتفسير والتأويل ولذلك فاذا ما أخذت الفكرة بتحفظ ودقة فانها لا تخرج عن نطاق العقل والعقيدة الدينية السليمة ولكن المشكلة تظهر وتتجلى عندما تفسر الفكرة في قالب سقيم ما انزل الله به من سلطان وحينئذ يثور الثائرون على الذين بحثوا الفكرة ولم يؤدوا حقها.

(١) ان التفسير الملائم لهذه الفكرة قبل كل شيء هو قول لبيد: الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل. وكلنا نعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استحسن هذا المضمون استحسانا عظيما حتى انه صلوات الله عليه عندما سمع هذا البيت قال اللهم لا عيش الا عيش الآخرة.

وهذا المضمون يعني انه لا يوجد شيء في هذا الوجود يستحق ان يطلق عليه كلمة الوجود الا الله تعالى انه هو الوجود الحقيقي الابدي الدائم والذي يستحق ان يوصف بالوجود اما سائر المخلوقات الممكنة فانها فانية او سائرة الى الزوال والفناء وانّى للمخلوق الزائل الفاني ان يتصف بالوجود، فالوجود اذا واحد لان الذي يتصف به واحد لا شريك له.

(٢) وهناك تفسير آخر لهذا المضمون قد يكون مقبولا وهو ان الموجودات كلها تدل على خالق واحد (وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد). فالموجودات كلها تشير اليه تعالى وكلها معلولات لعلة واحدة كما تقول الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتَا﴾ وكما تقول الآية الكريمة ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمٰوات وَالأَرْضِ وَٱخْتِلاَفِ ٱللّيلِ وَالنّهارِ لآيَاتٌ لأُولِي ٱلأَلْبَاب﴾.

فاذا العلة الحقيقية لهذه الموجودات واحدة وهو الذي يصح ان تطلق عليه كلمة الوجود لانه لولاه لما وجد الوجود.

(٣) والتفسير الاخر للفكرة والذي ذهب اليه كثير من المفكرين هو ان الوجود شيء قابل للتشكيك اي يمكن وصفه بالشدة والضعف والغنى والفقر بدون أن يؤثر هذا الاختلاف في الوحدة الوجودية للوجود ويعني هذا الكلام ان الوجود بما انه موجود يتصف بصفة الوجودية في جميع مراتبه وانحائه واشخاصه ولذلك شبهوا الوجود بالنور الذي تختلف مراتبه قوة وضعفا فالشمس والشمعة كلاهما وجودان منيران وكلاهما يشتركان في صفة الوجودية لانهما موجودان الا ان الشمس اقوى من الشمعة بمراتب عظيمة، فالشمعة اذا تشارك الشمس في الوجود الا انها اضعف منها قوة واشعاعا وانارة وهكذا اراد بعض الفلاسفة ان يفسروا نسبة الموجودات الى الله تعالى بانها تتصف بالوجود كما انه تعالى متصف بهذه الصفة فكلمة الوجود يصح اطلاقها على كل موجود اوجده الله في الكون فحينئذ يمكن القول ان العالم موجود حالا كما ان خالقه كان موجودا منذ الازل ولكن وجود العالم يكون في مرتبة متأخرة عن الوجود الآلهي الذي هو أشرف وأقدس وأقدم وأعلى أنواع الوجود على الاطلاق.

(٤) ما عدا هذه التفاسير الثلاثة التي أوردناها وقد يكون بعضها منطقيا وبعضها ملائما لا يتنافر مع العقيدة والفكر والقلب السليم، قد تجد تفاسير اخرى للفكرة

وقد ذهب بعضها الى حد بعيد انبثقت منها النظرية الحلولية وهي ان الله قد حل في كل شيء والفكرة هذه وان كانت مستوحاة من العقيدة الا انها اخذت طابعا غريبا فيما بعد لا سيما عند المتصوفين وشيخهم الحلاج الذي يقول:

بيني وبينك اني ينازعني
فارفع بلطفك ايني عن البين
انت المنزه عن نقص وعن شيء
حاشاي حاشاي عن اثبات اثنين

وهناك كلمات واشعار كثيرة تنسب الى الحلاج والبسطامي ومعروف الكرخي كلها تحكي حكاية واضحة عن هذه النظرية الحلولية التي ما أنزل الله بها من سلطان وانها كما قلنا تتناقض مع القلب والعقل السليمين.

المقولات العشر

عند دراستنا لفلسفة سبينوزا مرت علينا كلمة الجوهر أكثر من مرة والجوهر هو احد المقولات العشر فما هي اذا هذه المقولات:

(١) الجوهر: يعرف ابن سينا الجوهر بانه الموجود المتقوم في ذاته وهو موضوع الاعراض اي محلها وحالها اما في التعريف الحديث فهناك ثلاثة تعريفات للجوهر مشهورة.

أولها تعريف ديكارت الذي يعرف الجوهر بقوله: « هو الشيء الذي يوجد بحيث لا يفتقر في الوجود الا لذاته ويستدرك ديكارت هذا التعريف قائلا: « بدقيق العبارة الله وحده هكذا ».

التعريف الثاني هو الذي اسس عليه سبينوزا مذهبه في وحدة الوجود حيث عرف الجوهر بانه الشيء الموجود في ذاته والمتصور بذاته اي الشيء الذي لا يفتقر تصوره الى تصور شيء آخر.

التعريف الثالث: هو الشائع لدى الفلاسفة الحسيين وكنط وهو قولهم:

« ان الجوهر فكرة محل او موضوع ثابت لكيفيات متغيرة.

قلنا ان الجوهر هو احد المقولات العشر فما هي المقولات التسع انها الاعراض التسعة على الرأي المشهور وهي الكم، الكيف، الاين، متى، الوضع، الملك، الاضافة، الفعل، الانفعال.

وهنا قبل ان نبدأ بشرح هذه الاصطلاحات لا بد من تعريف العرض الذي قالوا فيه (ما هية موجودة في موضوع او محل).

الكم: هو الذي يقبل القسمة والتجزئ لذاته كالقليل والكثير والعظيم والصغير.

الكيف: هو الذي لا يتوقف قصوره على تصور غيره كالاحر والابرد.

الاين: هو حصول الشيء في مكان كالاعلى والاسفل.

متى: هو حصول الشيء في الزمان المعين كالامس والغد.

الوضع: هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود.

الملك: هو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله او نسبة الملك الى الشيء.

الاضافة: هي النسبة التي تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض للاب بالقياس الى البنوة.

الفعل: هيئة تعرض للشيء حال تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع فاذا انقطع تأثيرها استقر الاثر فقيل فعل.

الانفعال: هيئة تعرض للشيء حال تأثره عن غيره كالمنقطع مادام ينقطع فاذا انقطع تأثره قيل انفعل



جان جاك روسو
١٧١٢ - ١٧٧٨

ولد روسو بجنيف في عام ١٧١٢ من اسرة فرنسية الاصل بروتستانتية المذهب وعهد به والده الى احد الحفارين كي يعلمه صناعته، وكان هذا الرجل فظا قاسيا فغادر روسو المدينة هربا منه وهو في السادسة عشرة وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وايطاليا، وبعد ثماني سنوات لقي بعض الاستقرار في سافوي بفضل سيدة يسرت له وسائل العيش، وبعد خمس سنوات قصد الى باريس ثم غادرها الى البندقية فكان كاتبا لسفير فرنسا فيها دعاه الى بادي وهو في الثالثة والثلاثين.

استطاع روسو ان يعلم نفسه بنفسه وذلك بقراءة الكتب الفلسفية والاتصال بالمفكرين من اهل عصره، وكان شديد الاتصال بديدرو المفكر الفرنسي الكبير، الا ان عبقريته التي تميزه عن غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه أو عاصروه.

قد تتجلى في هذه الناحية وهي انه لم يتخرج من جامعة ولم يدرس على استاذ كما كان الحال بالنسبة الى معاصريه لوك وهيوم وكنط وبذلك استطاع ان يكون احد اولئك الذين

غيروا مجرى التاريخ الفكري والاجتماعي في فرنسا.

اشتهر روسو في فرنسا وتجاوزت شهرته فرنسا الى اقطار اوربية اخرى عندما وضعت اكاديمية ديمون جائزة لمسابقة هذه المسألة: هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الاخلاق» فاشترك روسو في هذه المسابقة واحرز الجائزة، وكان من بين المهنئين له ملك بولندا، وبعد اثنتي عشرة سنة اي في عام ١٧٦٢ نشر كتابين احدهما (العقد الاجتماعي) والآخر (اميل او في التربية) ذلك الكتاب الذي عندما بدأ كانط مطالعته ابى ان يغادر داره الى نزهته اليومية المعتادة قبل ان يفرغ منه، وكانط لم يكن بالرجل الذي يغير من سلوكه الا لاخطر الاسباب وقد عرف عنه بانه الرجل الذي افرغ حياته في قانون من حديد.

لقد انكرت السلطات الباريسية الكتاب الاخير وهمت باعتقال المؤلف فهرب الى سويسرا الا ان السلطة فيها انكرت الكتاب ايضا فطردته فلجأ الى انكلترا ونزل ضيفا على الفيلسوف الانكليزي (هيوم) ولكنه لم يلبث ان خاصمه وعاد الى باريس وقد سمح له بالاقامة فيها. ووافته المنية في ١٧٧٨ ودفن في بانتئون المقبرة التي تضم رفات عمالقة الفكر في فرنسا.

ولنبدأ الان بذكر بعض آراء هذا الفيلسوف بصورة موجزة وليكن اول الموضوعات رأيه في المقالة التي حاز بها على جائزة اكاديمية ديمون.

يذهب روسو الى ان العلوم والاداب والفنون تكمل ظاهر الانسان فقط ولا تكمل باطنه بل انها كلما تقدمت امعنت في افساده ويستشهد على ذلك بما توفره الرذيلة من فرص وبما كان من مصر واثينا وبيزنطة والصين اذ مالت الى الانحطاط او غاصت في الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون بينما الشعوب التي ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها مثل الفرس الاقدمين والاسبرطيين والجرمان والسويسريين، هذا فضلا عن ان الحكماء الحقيقيين بهذا الاسم ابانوا سوء اثر الاداب والفنون. انها تولد الرذيلة لانها تطيل الفراغ وتدفع الى الترف ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعض يقابله الفقر المدقع عند بعض وها هنا يخاطب روسو الفضيلة بقوله:

ايتها الفضيلة انت العلم السامي للنفوس الساذجة أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الادوات لكي نعرفك اليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب أوليس يكفي لنعلم قوانينك ان نخلو الى انفسنا ونستمع الى صوت الضمير تلك هي الفلسفة الحقة فلنتعلم ان نقنع بها.

هذا المقال ينطوي في الواقع على آراء خاصة لهذا الفيلسوف في الانسان والاجتماع، ولقد افترض روسو بعد ذلك في مقاله الثاني «في اصل التفاوت بين الناس». فرضية اعتبرها بعض علماء الاجتماع واقعة تاريخية وهي ان الانسان كان يعيش متوحدا بمعزل عن الاهل والآل وكان يعتاد

الآفات الجوية وتشتد بنيته بمقاومتها ولم يكن بصاب الا بالقليل من الامراض فقلما كان يحتاج الى الادوية وكانت حاجته الى الاطباء اقل وانما تعتل الصحة بالاسراف في المعيشة وبالميول المصطنعة وما ينتج عنها من اجهاد جسمي وعقلي.

«اذا كانت الطبيعة اعدتنا لنكون اصحاء فاني اكاد اجرؤ على التأكيد بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة، وان الانسان الذي يتأمل هو حيوان فاسد[1].

لقد كان الانسان المتوحد طيبا تأخذه الشفقة من رؤية بني نوعه في حالة بؤس او هلاك، ولقد أخطأ هوبس في رأي روسو حيثما قال أن حالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء لأن هاتين العاطفتين لا تنشآن في حالة الاجتماع. فالانسان المتوحد كان سعيدا جدا لان حاجاته قليلة وارضاءها سريع ولانه كان حرا مستقرا فكان كل انسان مساويا لكل انسان.

ولكن كيف خرج الانسان من هذه الحالة الاولى. خرج منها اتفاقا بان عرضت له اولاً اسباب طبيعية كالجدب والبرد القارس والقيظ المحرق اضطرته الى التعاون مع غيره من ابناء نوعه تعاونا موقتا كان الغرض من الصيد برا وبحرا وتربية الحيوان لتوفير القوت.

ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل الى الاجتماع بصفة

---

(١) Comention = Rousseau .P 12.

مستديمة فاخترعت اللغة وتغير السلوك وبرز الحسد ونشبت الخصومة، وحدث اتفاقا ايضا ان استكشف الانسان استعمال الحديد وهو شرط الزراعة والصناعتان شرط الحالة المدنية بما تقتضيان من تقسيم العمل والتعاون اذ يستمد المزارعون الالات الحديدية من صناعها ويعطونهم قوتهم وتستتبع الزراعة تقسيم الاراضي فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، ويتفق الاقوياء الاغنياء على تدعيم مكانتهم فينظمون انظمة عامة تصون لكل ملكه، ويذعن الفقراء الضعفاء لهذه القوانين كي يدفعوا الشر عن انفسهم. هنا تبدأ الحالة المدنية المنظمة بالقوانين وتثبت الملكية ويتوطد التفاوت، وهكذا صار الانسان الطيب بالطبع شريرا بالاجتماع، وبما اتاحه له الاجتماع من تقدم عقلي وصناعي وان قيام دولة يستتبع قيام دول اخرى فتنشب بينها الحرب.

وسواء شئنا ام أبينا فان الاجتماع قد اصبح ضروريا لا مناص منه، ومن العبث محاولة فضه والعودة الى حال الطبيعة. اذا فما هي الطريقة لاصلاح مفاسد الاجتماع.

اصلاح مفاسد الاجتماع:

(أ) ان كل ما نستطيع صنعه هو القيام بعملية اصلاحية نستطيع بواسطتها ان نصلح مفاسد الاجتماع وذلك بان نقيم الحكومة الصالحة ونهيّء لها بالتربية المواطنين الصالحين. فمن الوجهة الاولى تعود المسألة الى ايجاد

ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع كل عضو وحقوقه
ويسمح لكل شخص وهو متحد مع الكل بالا يخضع
الا لنفسه وبان تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من
قبل:

هذه المسألة هي التي يعالجها كتاب «العقد الاجتماعي».
فيذهب الى ان هذا الغرض ممكن التحقيق بان تجمع الكثرة
المفككة على ان تؤلف شعبا واحدا وان تحل القانون محل
الارادة الفردية وما تولده من اهواء وتجره من خصومات.
أي ان يعدل كل فرد عن انانيته وينزل عن نفسه وعن
حقوقه للمجتمع باكمله وهذا هو البند الوحيد للعقد
الاجتماعي ولا اجحاف فيه اذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين
في ظل القانون الذي ينبع من ارادة الكل اي المنفعة العامة.
اذ ان الشعب لا يريد الا المنفعة العامة. فالارادة الكلية
مستقيمة دائما ومن يأبى الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله.

وهاهنا يشير روسو الى العقائد الضرورية للحياة والتي
يجب فرضها على المجتمع فالذي لا يؤمن بها لا يكون صالحا
للحياة الاجتماعية.

وهذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي وجود الله
والعناية الالهية والثواب والعقاب في حياة اجلة وقداسة
العقد الاجتماعي والقوانين.

(ب) كذلك الرجوع الى الطبيعة في التربية فيترك الطفل

يربي نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حرا جديرا بان يكون عضوا في دولة حرة اذ ما من وسيلة لتربية الطفل لاجل الحرية الا تربيته بالحرية، وان قيل لنا اننا بهذه نعرضه لان يجرح نفسه ويتألم كان الجواب فليكن ان الالم اول ما ينبغي ان يتعلمه وهو بحاجة كبيرة لان يتعلمه على ان المربي لا يقف متفرجا اذا رآه يعرض حياته للخطر بقلة تجربته بل ينبهه وينهاه بقوة.

وبرنامج التربية يشمل على اربع مراحل هي: الحياة الطبيعية، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية.

في المرحلة الاولى وهي التي تمتد من الطفولة الى الثانية عشرة يوجه المربي جهده الى تكوين الجسم ويمنع الطفل من الاعتياد باية عادة فالعادة الوحيدة التي ينبغي ان يتخذها الطفل هي الا يتخذ عادة ما ويجتهد المربي في ان يقصي عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة. ومن الثانية عشرة الى الخامسة عشرة يثقف الفتى بالمعارف الطبيعية وذلك بان يتصل بالاشياء مباشرة وان يصل بالملاحظة الشخصية الى استكشاف الضروري له في العلم والفن فيتعلم اشياء من الفلك والجغرافية والطبيعة والكيمياء. فلا بلقن دروسا شفوية ولا يسمح له بمطالعة الكتب فانها جميعا لا تعلمه الا الفاظا اللهم الا كتابا واحدا هو قصة روبنسون

كروزي حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب ثم يعلم حرفة يدوية. وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الاخلاق فتنمو فيه الشفقة وعرفان الجميل ومحبة الانسانية وضبط اهواء النفس. ويعلم ان له نفسا وان الله موجود وفي الثانية والعشرين يمهد للزواج بالخطوبة ثم باسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته ورذائله ومخاطره والحرف النافعة.

وهكذا وضع روسو منهجه الاخلاقي وعقيدته في التربية في كتابيه الشهيرين (العقد الاجتماعي) و (اميل) وبعد دراسة مستفيضة لآراء روسو، يبدو انه يذهب الى ان العقل اناني بالطبع لانه يحب ويرجع كل شيء للانا فهو اصل الشقاء وان العاطفة في نظره هي المرشد الامين الكافي لتحقيق السعادة. ويقول الفيلسوف في هذا الشأن:

«كل ما احسه شرا فهو شر والضمير خير الفقهاء وانه الغريزة[١] الالهية والصوت الخالد السماوي والدليل الحق لموجود جاهل محدود.»

روسو وفولتير[٢]:

حينما كان فولتير يهز اوربا باسرها بآرائه وأفكاره الجديدة وكتبه ومسرحياته تلك الكتب والمسرحيات التي

---

(١) Emil = Rousseau p = 20 اميل = ترجمه عادل زعيتر.
(٢) المفكر الفرنسي الشهير الذي ولد في باريس عام ١٦٩٤ م.

غيرت مجرى التاريخ في اوربا ومهدت الطريق للثورة الفرنسية تلك الكتب والمسرحيات التي يعبر عنها نابليون بقوله:

«لقد كان بامكان آل بوربون ان يحافظوا على عرشهم لو انهم سيطروا على الكتابة والتأليف. لقد قتلت المدافع النظام الاقطاعي وسيقتل الحبر التنظيم الاجتماعي الحديث».

وفولتير نفسه يحدثنا عن نفوذ كتبه ومؤلفاته بغرور غير متناه عنه ما يقول:

«ان الكتب تحكم العالم وعلى الاقل تحكم تلك الشعوب التي تملك لغات مكتوبة».

في عصر كهذا لم يخطر ببال فولتير ولو للحظة واحدة ان فرنسا باسرها ستأخذ بحماسة وانفعال بفلسفة هذا (الجان جاك روسو) الغريب الاطوار الذي بدأ يهز العالم برواياته العاطفية ونشراته الثورية، وقد ظهر بلا شك وجدال ان فرنسا بالذات كسّمت نفسها الى هذين الرجلين اللذين كان الواحد منهما يختلف عن الآخر اختلافا عظيما.

فقد قال نيتشه الفيلسوف الالماني عنهما: (اننا نشهد في هذين الرجلين الصدام القديم بين الفكر والغريزة).

لقد كان فولتير يؤمن دائما بالعقل وهو الذي يقول: «ان بمقدورنا ان نجعل الناس اشد استنارة وافضل مما هم عليه بالقلم وبالكلام[1].

---

(١) Nouveau Precire du phelosophe A Camilher v = 11 – P. 190 = 191 = 192 = 193 = IMPRENE Paris.

بينما كان روسو: قليل الايمان بالعقل ويدعو المجتمع الى بطلان المدنية والسير وراء الغريزة والعاطفة والعودة الى حالة الطبيعة.

لقد ثار فولتير ضد روسو عندما ارسل له بحثه (في اصل عدم المساواة) فلقد كتب اليه يقول:

«لقد تلقيت يا سيدي كتابك الجديد الذي تهاجم فيه النوع البشري» وانني لاشكرك عليه... فلم يسبق ابدا لأي انسان ان كان مزوحا مليح النكتة مثلك حينما تحاول تحويلنا الى وحوش وان من يقرأ كتابك يحن الى الدبيب على الاطراف الاربعة، ولكن نظرا لكوني قد اقلعت عن ممارسة هذا الامر منذ ستين عاما لذلك اشعر لسوء حظي بانه لمن المستحيل علي استئناف ذلك الدبيب[١].

ولكن فولتير لم يتوقف عند هذا الحد فقد هاجم روسو هجوما شديدا عنيفا عندما رأى ان روسو مستمر في تأليف كتابه (العقد الاجتماعي).

فقد كتب فولتير الى بورد احد اصدقائه يقول:

«انك ترى الان ان جان جاك روسو يشبه الفيلسوف شبه القرد بالانسان انه كلب ديوجين لكنه كلب قد سعر[٢].

ولكن الجدير بالذكر ان فولتير مع هذا العداء الشديد

---

(١) (٢) Nouveau Precire du phelosophe A. Camillier v = 11 - P 190 = 191 = 192 = 193 = imprené paris.

الذي أعلنه ضد زميله والحرب التي شنها ضد آرائه في كتاب العقد الاجتماعي، فقد هاجم السلطات السويسرية لاجراقها ذاك الكتاب وذلك تمسكا بمبدئه الشهير القائل:

«انني لا اوافقك على أية كلمة مما تقوله لكنني سأدافع حتى آخر قطرة من دمي عن حقك في ان تقوله»[1]

وقد ذهب فولتير الى ابعد من هذا حينما ارسل الى روسو يدعوه بلطف وأدب للاقامة معه في منزله وذلك عندما كان روسو مطاردا من قبل الاعداء.

لقد كان فولتير قانعا بان كل هذا الاستنكار للمدنية ليس سوى هذر صبياني، وان حال الانسان في المدنية لافضل بصورة لا تضاهى من حاله في الهمجية، وقد كتب الى روسو رأيه هذا بكل وضوح، وقد جاء فيه:

ان الانسان بطبيعته حيوان كاسر، وان المجتمع المتمدن يعني تصفيد هذا الحيوان والتلطيف من وحشيته ويمكن للانسان ان يتقدم الى الامام من خلال النظام الاجتماعي ومناهجه ومن خلال المعطيات الفكرية معا.

---

(١) Nouveau Precire du phelosophe A. Camillier v = II – P. 190 = 191 = 192 = 193 = imprené Paris.

هيجل

المثالية المطلقة

ولد جورج ولهلم فردريك هيجل في شتوتكارت في ٢٧ آب عام ١٧٧٠ ومنذ عام ١٧٨٨ اصبح طالبا في جامعة توبينجن وكان يدرس المواضيع اللاهوتية ومنذ ١٧٩٢ حتى ١٨٠٠ عاش كمدرس في برت وفرانكفورت وفي عام ١٨٠١ قدم اطروحة في جامعة (ينا) حول دوران الافلاك واخيرا طلب منه ان يحاضر في جامعة برلين في فروع مختلفة من الفلسفة وبقي فيها حتى ادركه الموت في عام ١٨٣١.

لقد تجلت في هيجل العقلانية بأجلى صورها التي بدأت بعنفوانها في الفلسفة الألمانية من خلال المذهب الالماني لكنظ. ويمثل لابينيز وهيجل الفلاسفة العقليين حيث النظرة الشاملة العقلية الى الكون والتي يقوم اساسها على نظام فلسفي هو الوحدة بين الطبيعة والعقل وان جميع المظاهر يجب ان تفهم على أساس انها ظواهر المطلق المتعالي.

ومن ناحية اخرى يعتبر نظام هيجل الفلسفي متميزا بالفكرة التطورية التي استعارها من فيختته حيث تتجلى في

الترتيب الثلاثي من الفكرة والنقيض والموحد.

وهنا تظهر الطريقة الدياليكتيكية التي اتخذ منها هيجل في فلسفته التأملية لفهم التغيرات والتطور الحاصل في المجتمع والدولة والانسان.

فالفكر يطرح الفرضية التي سرعان ما يثير نقيضا ليتحد بعض عناصر النقيض والفكرة في فكرة موحدة سرعان ما يظهر على هيئة فكرة جديدة تثير نقيضا وهكذا.

فالفلسفة حركة فكرية «دياليكتيكية» وهي نظام من افكار تتلاحق بعضها ببعض. فكل الواقع ليس الا تطورا اساسه التناقض سواء في العالم أو في العلم فبدونه تنعدم الحركة وتنعدم الحياة لذلك فان الواقع مليء بالتناقض ورغم ذلك فانه عقلي فالتناقض ليس طريقا غير منطقي بل الدافع للتفكير المستمر[1] ولا يجوز لنا ان نهمل هذا التناقض بل المفروض ان نرفعه بالنقيض أو نحافظ عليه ويجري ذلك عن طريق الافكار المتناقضة بتحولها الى أفكار ارفع مستوى محيطة بافكار سابقة اكثر غناء من سابقاتها وبذلك يرتفع النقيض بالتطور، ليحل محله نقيضا أرفع مستوى فكل فكرة بمفردها تمثل وجها واحدا وهي عاجزة ولكنها تعبر عن جزء من الحقيقة ومفتقرة دوما الى النقيض لتتحول الى فكرة اعلى تقترب من الحقيقة.

---

(١) هناك مثل عربي قديم يقول تعرف الاشياء باضدادها.

ان اميز ما تمتاز به فلسفة هيجل رأيه القائل بان الحقيقة النهائية التي هي اساس الحقائق جميعا هي العقل او الروح وان الله يتجلى في الكون كما انه تعالى يتجلى في الطبيعة والعقل.

كما ان ادراك الانسان للكون يحتم عليه ان يبحث عن تعليل للكون ولكن لا يجوز ان نصل الى حقيقة العالم عن طريق التصوف ولا عن طريق الالهام انما الوسيلة الوحيدة لتلك الغاية هي انتقالنا من مراتب العقل الدنيا الى مراتبه العليا.

ومن هذا نرى ان هيجل لا يرفض اية صورة من صور الادراك العقلي سفلت او علت بل هو يرى ان تلك المراحل العقلية ضرورية كلها للوصول الى معرفة الحقيقة السامية اذ ليس هناك صنفان من الحقيقة احدهما تدرك بالادراك العادي والثانية يدركها العقل السامي فمهما يكن ادراك الرجل العادي لنفسه وللعالم محدودا فهو رغم كل هذا ادراك عقلي وليست وظيفة الفلسفة ان تنكر ما يحتويه فكر الرجل العادي عن الاشياء بل واجبها ان توسعه وتصححه.

وعمل الفلسفة هو ان تتبع الفكر في تطوره هذا وانتقاله من الوجود بالقوة الى الوجود بالعقل، وان تعيد في ادراك الانسان تلك المراحل التي سلكها « المنطق » أو إن شئت فقل سلكتها الحقيقة او ان اردت عبارة اوضح فقل « الله ».

وعلى هذا فان الفلسفة تقع في ثلاثة اقسام رئيسية:

(١) المنطق الذي يعرض صور الفكر المجردة.

(٢) فلسفة الطبيعة التي تبسط صور العالم الطبيعي الخارجي.

(٣) فلسفة العقل او الروح التي تعالج المراحل التي يجتازها الفكر من ابسط الصور المادية الى الادراك الكامل.

واذا ما قسم هيجل الفلسفة النظرية الى المنطق والطبيعة والعقل فقد قسم الفلسفة العملية ايضا الى اقسام ثلاثة:

(١) الحق = ويقصد به الملكية والتعاقد والعقاب.

(٢) الاخلاق = ويقصد بها الحياة الطيبة وعلاقتها بالخير والشر.

(٣) الاخلاق الاجتماعية التي تقوم على اساسها الاسرة والجماعة والدولة ثم السياسة الدولية وتاريخ العالم باسره.

وقد يكون من الجدير بنا في هذا البحث القاء الضوء على هذه المواضيع الثلاثة في شيء من الاسهاب والتفصيل.

(١) اما الحق وان شئت فسمه القانون فهو عبارة عن اعتراف بحرية ارادة الفرد، ولو ان (هيجل) لم يرد ان ينظر الى الفرد منفصلا عن الحياة الاجتماعية الا انه استحسن ان يبحث عن الفرد قبل كل شيء كشخص له حقوق فردية بازاء الآخرين.

وتناول بحثه في هذا ثلاثة اشياء: الملكية والتعاقد والعقوبة اما حق الملكية فهو المجال الذي تظهر فيه شخصية الفرد، ولما كان ملك الشخص جزءاً منه وجب ان يكون مصونا محترما ولا بد لصيانته واحترامه ان يعترف به افراد المجتمع الاخرون بحيث (لا يكون لغير صاحب الملك حق التصرف فيه).

ومن الطبيعي ان حرية تصرف الفرد في ملكه تستلزم التعاقد بين الناس على ذلك حتى لا تتعارض ارادة زيد مع ارادة عمرو. فاذا ما نشأ نزاع بين الارادات بان اعتدى هذا على حق ذاك ونقض ما بينهما من اتفاق وجب ان نوفق بينهما بالعقوبة نوقعها على المخطىء وتوقيع العقوبة كفيل بان يبين للمخطيء ما كان يستتبعه عمله من تناقض وان يلزمه بالاعتراف بمبدأ العدالة بين الجميع ويؤدي البحث في الحق القضائي الى النقطة الثانية وهي الحق الاخلاقي الذي لا ترعاه القوانين القضائية بل الدوافع الاخلاقية المحضة وبهذا ينتقل الامر من مجرد الحق الى الواجب الذي يصدر من صاحبه عن قصد ونية ويلاحظ ان هذا الواجب الاخلاقي لا يتفق دائما مع ارادة الفرد اي ان هنالك تضادا دائما بين نيـة الفرد وارادته اعني بين القصد والتنفيذ.

والحكم الفصل بين الخير والشر هو الضمير ولكن الضمير وحده لا يكفي اذ « قد اريد الخير ولكن لا يتاح لي ان اعلم

ما هو الخير فقد يأمرني الضمير ان اعمل ما تستحثني رغبتي الخاصة أو رأيي الشخصي ان اعمله».

وقد يكون العمل الذي ينبعث عن غريزة عمياء سيئا مهما كانت نية عمله خيرة اذن لا يكفي للفرد ان يكون له دافع شخصي ولكنه يريد الى جانبه مقياسا خارجيا كذلك يجب ان يكون ثمة نقطة اسمى تتحد عندها الدوافع الاخلاقية للعمل مع شرعية العمل.

هذه النقطة السامية التي تلتقي عندها اخلاقية العمل مع شرعيته هي الاخلاق الاجتماعية التي لا نشعر معها بان الدافع الاخلاقي مجرد غريزة شخصية ودوافع ذاتية بل امر عام يأتينا من الخارج.

وهنا يتنازل الفرد عن فرديته الخالصة وعن حكمه الشخصي لكي يعترف بسلطة الجماعة القائمة.

ولا تتحقق حياة الفرد وحريته الصحيحتان الا في علاقته بالاسرة والمجتمع والدولة. ففي الجماعة وحدها يتبين الانسان نفسه ويوجد وجودا حقيقيا. وفي الاخلاق الاجتماعية يصبح عمل الخير عادة وطبيعة ثانية.

(١) ففي الاسرة يتحد الاعضاء برباط حيّ من الحب. والاسرة تقتضي الزواج الذي يتحول فيه الحب المادي الى اتحاد روحي كما تتضمن ملكية العائلة وتربية الاطفال.

(٢) وتتسع الاسرة فتصبح جماعة وعلى الرغم مما يتمتع به اعضاء الجماعة من استقلال فانهم مرتبطون بحاجات مشتركة وباعتراف مشترك بالقوانين المدنية التي تعمل على التوفيق بين المصالح المتنازعة والتي تضمن لكل فرد ابراز شخصيته التي تؤهله لها ملكاته.

(٣) واتحاد الاسرة والجماعة يكوّن الدولة التي تتحقق بها الحرية تحققا كاملا. فالدولة هي الغرض الذي يقصد اليه الانسان وهي لا تمحو شخصية الفرد بل واجبها ان تعبر عنها وتظهرها ولكن الشخصية هنا ليس معناها الفردية لان الشخص الحق هو كائن اجتماعي له واجبات وعليه حقوق باعتباره عضوا في الجماعة.

فلسفة التاريخ:[١]

ان من امتع الكتب التي الفها هيجل هو كتابه المسمى «فلسفة التاريخ» في هذا الكتاب يستعرض الفيلسوف القانون الذي سارت الانسانية على اساسه في حياتها الماضية، وهيجل يقول: ان كل شعب يتاح له ان يرتقي ذروة المجد ويقبض على صولجان الملك حينا من الدهر ليكون اداة لا شعورية ينفذ ارادة الروح العامة، ويظل هكذا حتى ينهض شعب آخر فيخلفه بفكرة عن الحرية اوسع من فكرة سلفه

---

(١) هيجل = اندره كرسون واميل برييه ترجمة احمد كوى ص ١٣٣

وفهم اسمى لوظيفة الانسان.

ويقول هيجل ان من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعا لعقل عام فما تاريخ العالم الا عملية عقلية وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه. والادوات التي تتخذها تلك الروح للوصول الى اغراضها هم عباقرة الامم وابطالها.

وكل شعب يعلو الى المجد والقوة انما يعبّر عن جانب من جوانب الروح العامة فاذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر.

فتاريخ العالم هو تحقيق لارادة العالم كما يقول «شلر» وما نوابغ التاريخ الاّ ادوات اتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ اغراضها وان توهموا انهم يحققون اغراضهم الشخصية.

ولقد اعجب(هيجل) (بنابليون) اعجابا عظيما ورأى انه يمثل عصره بجسده فهو وسيلة لتحقيق غاية اعظم منه[١].

وان رواية التاريخ لتنكشف لنا عن تزايد الحرية كلما تطاول الزمن فلم يكن يتمتع بالحرية في باديء الامر الا فرد واحد وهو الطاغية ثم جاءت بعد ذلك مرحلة تمتع بالحرية فيها طائفة من الناس لا فرد واحد ثم تلا ذلك ان اصبح الناس كلهم احرارا.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ٢٧٠ و ص ٢٧٩.

ولما كانت الارض هي القاعدة الجغرافية للتاريخ او قل هي المسرح الذي تظهر فيه رواية التاريخ فصولا متعاقبة كان لها اقسام ثلاثة رئيسية:

الجبال والوديان والمياه.

فاما الاولى فتمثل حياة الانسان الاول بما فيها من مغاور وكهوف يأوي اليها الهاربون. واما الثانية فهي موطن الزراعة التي تمثل مرتبة اعلى من مراتب المدنية.

واما الثالثة الانهار والبحار فيتجلى فيها اعلى ضروب النشاط الانساني وارقاها، اذ هي وسيلة التجارة وتبادل العلاقات بين الامم.

ويقسم هجل التاريخ الى فترات ثلاث:

(١) الشرقية.

(٢) الاغريقية الرومانية.

(٣) الجرمانية.

وهيجل يتتبع نمو الحرية في هذه المراحل الثلاث باعتبارها العلامة الوحيدة التي يستدل بها على تقدم الروح.

ففي الشرق الاقصى: حيث مهد الانسانية وطفولتها كانت الروح منقسمة في الطبيعةولم تتقدم الصين والهند من حيث فكرتها عن الدولة وظلتا متلازمتين للاراء الاولية. فالدولة في الصين اسرة كبيرة والملك فيها اب.

واما في الهند فعلى الرغم من تحول الاسرة فيها الى جماعة الا ان الجماعة بها لبثت ذات فوارق حادة تستعصي على التوحيد والادماج.

ولقد ظهرت الملكية لاول مرة في فارس ولكنها كانت تقوم على عناصر متنافرة تماسكت بالقوة الحربية.

واما في مصر فهنالك تشهد ابا الهول الانسان وجسم الحيوان ليكون رمزا للانتقال من النزعة الطبيعية في الشرق الى المدنية الفكرية في اوروبا.

فمصر بتماثيلها المجسمة من ناحية وبعباداتها الروحية من ناحية اخرى تتوسط بين الشرق والغرب وتمهد الطريق للانسانية الافريقية.

اما الفترة الاغريقية فتمثل العالم في شبابه فهو عصر الجمال والقوة والرجولة الناضرة وها هنا بدأت الروح تدرك نفسها وتحقق حريتها.

ويعدّ (اخيل) كما صوره هوميروس في الياذته رمز الحياة الاغريقية بنية ضخمة وشباب قوى تستهويه الطبيعة ويفتنه الجمال ولكنه استمتاع بالجمال المحسوس اذ لم تكن حرية الروح قد بلغت كمالها.

ولم يتمتع بالحرية عند الاغريق الا طائفة قليلة بينما كانت كثرتهم عبيدا ارقاء.

انتقلت ثقافة الاغريق الى روما تغزو اذ بينا كانت روما تغزو الامصار والاقطار كانت ثقافة الاغريق تغزوها.

وقد اعترف في روما بالحرية الفردية وبالمساواة السياسية وقد كان العصر الروماني عصر النضوج والقوة النفعية وانمحى ما عهدناه في اثينا من مظاهر الروح والسرور وجاء في مكانه عنف العمل وقسوة الواجب.

فلما سقطت روما ظهرت الامم الجرمانية على مسرح التاريخ وهنا بلغت الفكرة ذروة الادراك الكامل لاول مرة وجاءت الوحدة الروحية بين الناس مكان الوحدة الدنيوية وجاءت المسيحية فكانت الحرية الدينية في اول الامر ثم تحولت بالتدرج الى حرية سياسية ايضا لدى الشعب الجرماني.

وتمثل الامة الجرمانية عصورا ثلاثة:

يبدأ العصر الاول من هجرة القبائل الشمالية وينتهي بحكم شارلمان، وهو عصر تفكك ونزاع. ويكشف العصر الثاني عما بين الكنيسة والدولة من تباين، وابرز ما في هذه الفترة الثانية من احداث هي الحروب الصليبية ونظام الاقطاع.

واما العهد الثالث فيمتد من عهد الاصلاح حتى يومنا هذا وهو عهد الحرية والحياة التي يتزايد فيها عنصر العقل.

واخيرا، وبعد ان سارت الروح هذا الشوط الطويل واجتازت تلك المراحل المتتابعة فانها تصل اخر ما تصل الى

مرتبة الروح المطلق حيث تنمحي كل الفوارق بين الفكر والوجود وبين اللانهائي والنهائي المحدود.

نعم ان الروح بعد هذه المسيرة الشاقة الطويلة لتبلغ آخر الامر مرتبة ادراك نفسها وتقع تلك المرتبة الاخيرة في ثلاثة عناصر:

(١) الادراك الحسي الذي يعبّر عنه الفن.

(٢) الشعور الذي يعبّر عنه الدين.

(٣) الفكر الذي تعبر عنه الفلسفة.

ويفسر هجل هذه العناصر الثلاثة بما يلي:

(١) اما الفن فهو الادراك الحسي الذي تدرك به الروح المطلقة المثل الاعلى للجمال.

(٢) اما الدين فيكشف لنا الفارق بين النهائي واللانهائي لان كنه الدين وجوهره تمجيد الروح للوجود المطلق تمجيدا باطنيا وبعبارة اخرى برغبة الانسان في الوصول الى معرفة ذات الله، وفكرة الله موجودة في داخل نفوسنا لا في خارجها، وكلما عمقت فكرة الانسان عن الله واتسعت ظهر له الله اكثر وضوحا وجلاء.

(٣) اما الفلسفة فموضوعها هو موضوع الدين الا ان الدين يسلك طريق القلب للوصول الى الله، في حين ان الفلسفة تستعين لاداء هذه المهمة بالعقل.

ان القلب يشعر بالله ويدركه، اما العقل فيثبت وجوده.

وهكذا وبفضل الفلسفة تخرج الحقيقة من دائرة المشاعر الى ضوء الفكر الساطع.

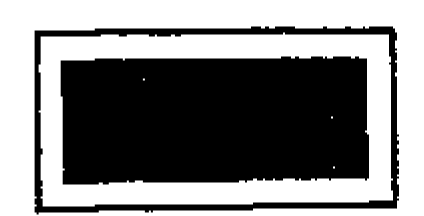
هده هي خلاصة لبعض آراء هجل الهامة اثبتناها بكل اختصار.

انها فلسفته المثالية التي تدور حول ثلاثة مواضيع.

الوجود.

الطبيعة.

الروح.



هنري برجسون
١٨٥٩ - ١٩٢٠

ولد برجسون في باريس عام ١٨٥٩ من أبوين فرنسيين، وكان طالبا نابغا لم ترصد المدرسة جائزة لمتفوق الا ونالها.

تخصص برجسون في بادىء الامر في علمي الرياضة والطبيعة، ولكنه عكف بعد ذلك على دراسة الفلسفة بكل شوق وجد حتى عين استاذا لهذه المادة في عام ١٨٧٨، وفي سنة ١٩٠٠ عين برجسون استاذا في كوليج دي فرانس التي ظل فيها منذ ذلك الحين، وفي عام ١٩٠٧ نشر كتاب «التطور المبدع» ومنذ نشر هذا الكتاب ذاع اسمه واشتهر صيته واصبح من اشهر رجال الفكر والفلسفة في العالم.

ثورة على المادية:

كثيرا ما يبدأ الفكر الانساني بدراسة نفسه ثم ينتهي الى احدى نتيجتين. فهو اما ان ينظم العقل في سلك المظاهر المادية التي تخضع للقوانين الآلية الصارمة ثم ينصرف بناء على ذلك الى دراسة الوجود المادي بما فيه من صور واوضاع، واما ان ينتهي الى انكار ذلك الوجود المادي جملة وتفصيلا واعتباره من خلق العقل وتكوينه ثم يتجه على هذا الاساس

الى دراسة العقل وحده لان في دراسته دراسة الوجود باسره ما دام العقل هو الذي خلق الوجود خلقا وانشأه انشاءً.

ولذلك فاننا نجد ان الفلاسفة انقسموا الى قسمين. فريق ينصرف الى العلوم الطبيعية لانها السبيل الى فهم مظاهر الكون حسب اعتقادهم، وفريق ينكب على دراسة النفس لانها هي كل شيء حسب اعتقادهم ايضا.

ويمكن القول على شيء من الدقة والتأكيد ان تاريخ الفلسفة الحديثة يصور لنا هذا الصراع العنيف القائم بين علم النفس والعلوم الطبيعية بل يمكن القول ان الصراع ينحصر بين هاتين المدرستين الفلسفيتين في تاريخ الفكر الحديث اذا ما صح التعبير على الفكر بالقديم والحديث.

لقد كان الفلاسفة الطبيعيون ينشدون الحقيقة في دراسة الظواهر المادية في حين ان علماء النفس كانوا يلتمسونها في دراسة النفس دون المادة. ثم كانت طبقة اخرى تتوسط الطبيعيين وعلماء النفس وهي الطبقة التي طغت عليها روح اللاارادية والشك والتردد طغيانا مخيفا.

في عصر كهذا ظهر برجسون واستطاع بقوة ايمانه واصالة افكاره ان يحارب افكار هذا العالم الحائر بين المادية والروحية واللاارادية.

عكف برجسون على دراسة المذهب المادي الذي يتلخص في ان العالم كله مواد من المادة والحركة وان الفكر والحياة

وكل خصائص الانسان ليست سوى اعراض مختلفة لتفاعل المادة والقوة. ولكن برجسون كلما امعن في تلك النظرية ازداد يقينا بفسادها حيث كان يتساءل في دهشة اذا كان العقل مادة، وكانت كل عملية عبارة عن هزة عصبية لا أكثر ولا أقل. فما هو الشعور وما فائدته؟ اليس مجرد وجود الادراك دليلا قويا على انه غير ما يتصوره المذهب المادي.

فقد يقول هذا المذهب ليس في الوجود تلك القوة الحيوية التي تريد هذا فتعمله ولا تريد ذلك فتنبذه، وكل ما هنالك حالات مادية متتابعة كل حالة نتيجة لما قبلها ومقدمة لما بعدها.

وهنا يتساءل (برجسون) اذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للخطة التي سبقتها دون ان تكون هنالك قوة مدركة تنشيء وتخلق وتختار واذا كانت تلك اللحظة السابقة كذلك اثرا آليا للتي سبقتها وهكذا دواليك. فنحن اذا سنرجع في هذا التسلسل الى ان نصل الى السديم الاول ونتخذ منه سببا لكل ما طرأ على الكون من احداث لا فرق بين دقيقها وجليلها. اذن هل يريد هذا المذهب منا ان نعتقد بان السديم هو السبب فيما كتبه (شكسبير) مثلا او انه العلة لما انتجته العقول البشرية من افكار عظيمة.

هكذا اخذ (برجسون) من منطق الماديين ما يكفي وحده للرد عليهم ودك مذهبهم من اساسه.

العقل والجسم:

لعل ما حدا بالانسان الى النزعة المادية في تفكيره هو ارتباطه بالمكان ارتباطا وثيقا حتى خيل اليه ان الحياة ليست الا هذه الصورة المكانية التي يحسها.

ولكن الحق الذي لا ريب فيه ان جوهر الحياة وروحها انما ينحصران في الزمان اكثر مما يتعلقان بالمكان والزمان في الواقع عبارة عن تراكم صور كونية بعضها فوق بعض ومعنى ذلك ان الماضي من بدئه الازلي لم يفن وانما اخذ يتقدم فتتزايد احداثه قليلا قليلا الى ان تضخم فكون الزمان الحاضر.

واذا كان الزمان عبارة عن مجموع الصور التي مرت على الوجود فيستحيل ان يكون المستقبل مشابها للماضي لان في كل خطوة زيادة تضاف الى تلك الصور المتراكمة وفي كل دقيقة ينشأ شيء جديد ليس نتيجة لمقدمة سابقة، ولكنه خلق خلقا ولا يمكن استنتاجه قبل حدوثه فالتغير سنة الحياة والزم صفاتها.

والذاكرة عند الانسان هي الوعاء الذي يمتد مع الزمن فيختزن فيه هذه الصور المتراكمة المتزايدة لكي تكون لنا عونا في حياتنا اذ كلما اتسعت دائرة الحياة اتسع معها نطاق الاختيار وبذلك يتكون في الانسان ادراكا يستعين به في كل ما يعرض له من مشكلات، وليس الانسان كما صوره الماديون

آلة ميكانيكية لا حول لها ولا قوة ينفعل ويتأثر بعوامل البيئة دون ان يكون مركزا للخلق والزيادة. ففي قولنا ان الانسان مدرك لما يعمل اعتراف ضمني بحرية اختياره.

قلنا ان وظيفة الذاكرة هي استدعاء الصور الذهنية التي مرت بنا في التجارب الماضية مقرونة بما سبقها وما تلاها فنتمكن بذلك من الحكم في المواقف المشابهة التي قد تعرض لنا حكما صادقا.

ولكن للذاكرة فوق هذا عملا آخر، فبواسطتها نستطيع ان نستوعب الخلود باسره في دقيقة واحدة وفي ذلك تحرير لنا من قيود الضرورة الطبيعية التي تخضع لها الاشياء الجامدة.

يخطىء اذن من يحسب الانسان آلة صماء في يد القوانين المادية. انما هو الكائن المدرك الحر الارادة القادر على اختيار سلوك معين، والاختيار خلق وانشاء.

واذن فليس العقل والمخ (أي الجسم) شيئا واحدا: صحيح ان الادراك العقلي يعتمد على المخ فيسمو وينحط تبعا لسلامة هذا او انحطاطه ولكن كما تعتمد الملابس على المشجب تظل عالقة ما دام المشجب مثبتا في الحائط وتهوي اذا ما سقط من مكانه. وبديهي ان ذلك لا يدل على ان الملابس والمشجب شيء واحد.

فالمخ مجموعة من التصويرات وردود الافعال. اما

الادراك فهو تلك القوة التي تختار من بين تلك المجموعة ما تريد. المخ هو المجرى الذي يسير فيه تيار الادراك، ولكن ليس الماء ومجراه شيئا واحدا.

واذا كان الامر هكذا فما الذي حدا بنا الى الاعتقاد بان العقل والمخ شيء واحد.

لعل ذلك راجع الى ان جزءا من عقولنا وهو ما نسميه بالذكاء قد نشأ وتطور لكي يمارس الاجسام المادية ويتفهمها. فاكتسب من هذا الميدان المادي كل تصوراته وقوانينه. وهكذا اخذ الارتباط العقلي بين العقل والمادة ينحو شيئا فشيئا حتى انتهى بنا الامر الى الظن بانها شيء واحد.

التطور الخلاق:

كيف وجد الانسان على هذه الارض؟ وكيف تطورت الحياة على هذه البسيطة؟ يجيب برجسون على هذا السؤال:

لا يمكن ان يكون تطور الحياة على تلك الصور البشعة القاسية التي رسمها (دارون) و (سبنسر) انما التطور خلق مستمر وتجديد متواصل وتغير لا ينقطع والانتخاب الطبيعي عند (دارون) هو الاساس الذي تقوم عليه نشأة الاعضاء والوظائف والانواع، ولكن لم بكد يستوي ذلك المذهب على قدميه حتى احاط به من الصعاب والمشكلات ما لم يقو على رده فكاد يخر صريعا وهو ما يزال في يفاعته.

كيف يستطيع الانتخاب الطبيعي ان يفسر نشأة حاسة الابصار مثلا؟

اولا : لا بد ان نسلم انه من المستحيل ان تكون العين قد نشأت على هذه الصورة المعقدة من بادىءالامر. فاذا فرضنا انها تكونت بعد سلسلة من الاطوار فهل من اليسير ان تقنع عقلا؟

ان تلك الادوار التي مرت بها عين الانسان تطابق تمام المطابقة الادوار التي مرت بها الحواس الابصارية لانواع الحيوان جميعا مع ان الانتخاب الطبيعي اساسه المصادفة المحضة، وهل من الجائز ان تكون سلسلة المصادفات التي تعاقبت على عين الانسان واذنه وانفه وسائر اعضائه الاخرى هي التي تعاقبت على اعضاء الحيوانات كلها.

واذا سلمنا جدلا فقط بان تلك المصادفة السحرية العجيبة جائزة في انواع الحيوان لتشابه المؤثرات التي تحيط بها جميعا فما قولك في الحيوان والنبات وهما نوعان يسيران في طريقين مختلفين كل الاختلاف.

كيف يتفق الاثنان على طريقة واحدة للتناسل؟ كيف يوفق الحيوان عن طريق المصادفة الى اختراع الذكورة والانوثة للتكاثر، ثم يوفق النبات الى الطريقة عينها، وبالمصادفة ايضا.

كلا يستحيل ان يكون هذا الاساس الواهي قاعدة للتطور ولا بد ان يكون في اجزاء الوجود مهما تنوعت اشكالها قوة كامنة متشابهة في الجميع: هي الحياة:

وهذه «الحياة» الحالة في كل شيء تخلق فيما تحل فيه ميلا خاصا وتوجيها معينا يؤثران في كل جزئي من جزئياته.

وهكذا يظل الجسم المادي يتشكل ويتغير حسب ذلك التوجيه الذي تمليه تلك الحياة الدافنة الكامنة فيه.

وليس ثمة قوة خارجية تعمل على التطور كما خيل الى (دارون) واشياع مذهبه. ان هذه الحياة التي لا تفتأ تخلق وتغير وتبتدع والتي تلتمس الحرية من قيود المادة هي الله. فالله والحياة اسمان على مسمى واحد.

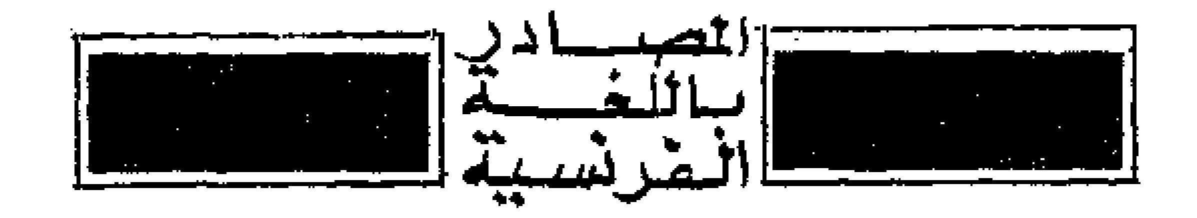
هكذا ارتفع صوت برجسون بشيرا بما في الكون من حياة فعالة خالصة ليوقف تيار المادية التي طغت على اوربا في القرن الماضي وكاد ان يغمرها بين ثناياه.

المصادر العربية

المؤلف	الكتاب
١) افلاطون	الجمهورية ترجمة حنا جنّاز ط بيروت
٢) ارسطو	السياسة ترجمة احمد لطفي السيد ط القاهرة
٣) ارسطو	ما وراء الطبيعة ترجمة احمد لطفي السيد ط القاهرة
٤) رينيه ديكارت	تاملات ميتافيزيقية ترجمة د. كمال الحاج ط بيروت
٥) مونتسكيو	روح القوانين ترجمة عادل زعيتر ط القاهرة
٦) جان جاك روسو	اميل ترجمة عادل زعيتر ط القاهرة
٧) ويل ديورانت	قصة الحضارة ترجمة زكي نجيب ومحمد بدران/القاهرة
٨) ويل ديورانت	قصة الفلسفة من سقراط الى جون ديوي ترجمة احمد الشيباني ط بيروت
٩) ابن سينا	الاشارات ط القاهرة
١٠) نصير الدين الطوسي	شرح الاشارات ط طهران
١١) ابن سينا	الشفاء ط القاهرة
١٢) الغزالي	المنقذ من الضلال ط القاهرة

(تابع المصادر العربي)

المؤلف	الكتاب
١٣) الفارابي	آراء أهل المدينة الفاضلة ط بيروت
١٤) الفارابي	كتاب الجمع بين رائي الحكيمين ط بيروت
١٥) ابن هاجه	تدبير المتوحد مطبعة جامعة ليدن
١٦) ابن رشد	تهافت التهافت ط القاهرة
١٧) يوسف كرم	تاريخ الفلسفة الحديثة ط القاهرة
١٨) احمد امين	قصة الفلسفة الحديثة ط القاهرة
١٩) كريم متي	دراسات في الفلسفة الحديثة ط بيروت
٢٠) جعفر آل ياسين	فلاسفة يونانيون ط بيروت
٢١) عبد الرحمن البدوي	ربيع الفكر اليوناني ط القاهرة
٢٢) عبد الرحمن البدوي	خريف الفكر اليوناني ط القاهرة
٢٣) عبد الرحمن البدوي	شخصيات قلقة في الاسلام ط القاهرة
٢٤) ابو عبدالله الجوزجاني	نكت في احوال الشيخ الرئيس ابن سينا ط دمشق



GOBINEAU	• Relegion et phelosophiqus de l'asie Central	Paris
HOCHEST	Platon	Paris
LELANO	Vocabulaire technique et critique de philosophic	Paris
E. RENAN	Ibn Rushd	Paris
GOISHAN	Lexique de la langue philosophique dAwgn	Paris
BLACHER	Traduction de Karan	Paris
FOROUGHI	Evalution de la philosophie en Europ	Paris
DESCARTES	Textes philosophique	Paris
PASCAL	Textes philosophique	Paris
RUSEAU	Textes philosophique	Paris
VOLTAIR	Textes philosophique	Paris
HEGEL	Textes philosophique	Paris
H. CORBAN	Histair de la philosophie de Lislame	Paris
MASSIGNION	HALLAGE	Paris
BRUVSHWIG	GAZALI	Paris

الفهرس

الموضوع — الصفحة



